Die

Willensfreiheit.

Von

Dr. Paul Michaelis.

Berlin 1896.

R. Gaertners Verlagsbuchhandlung

Hermann Heyfelder.

SW. Schönebergerstrasse 26.

Seinen Eltern

in dankbarer Liebe

der Verfasser.

Inhalt.

I.

Das Problem.

Bei dem philosophischen Problem der Willensfreiheit handelt es sich um die Frage, ob dem Willen das Vermögen der willkürlichen Wahl zukommt, oder ob die Willensentscheidungen mit Notwendigkeit erfolgen. Gilt also ganz allgemein das Gesetz der Kausalität auch für den Willen, oder trifft er seine Entscheidungen unabhängig von diesem Gesetz? Es handelt sich hierbei um das Vermögen des Willens, wie es von der Scholastik als das liberum arbitrium indifferentiae, als die possibilitas utriusque partis bezeichnet worden ist. Noch Chr. Wolf definiert das Problem, das uns hier beschäftigen soll, in seiner „Psychologia empirica" im Kapitel von der Freiheit dahin: „animae libertas est ex pluribus possibilibus sponte eligendi, quod ipsi placet, cum ad nullum eorum per essentiam determinata sit. Ad libertatem adeo requirimus volitionum et actionum, quas volumus, contingentiam; intelligentiam obiecti appetibilis vel aversabilis; spontaneitatem ac lubentiam. Habemus hic rationem libertatis, qualem nobis suggerit experientia." Die Willkür ist danach dasjenige, was die Willensfreiheit ausmacht. Der Wille eines bestimmten Menschen ist frei, wenn ihm in einem bestimmten Augenblicke zwei oder mehrere Handlungen möglich sind.

Dieser reine Begriff der Willensfreiheit darf nicht dadurch getrübt werden, dass schon in die Definition fremdartige Elemente eingefügt werden, durch die dann die Antwort bereits zur Hälfte

vorweg genommen wird. So wenn Swereff*) denjenigen frei nennt, der „im Leben nach dem Lichte des Verstandes wandelt“. Oder wenn Scholten**) die Freiheit als den Zustand definiert, „darin ein Wesen durch nichts, weder durch äussere Ursachen noch durch inneren Mangel, gehindert wird zu sein, was es nach Anlage und Bestimmung sein soll“. Ebenso wenn Herbart***) diejenige Handlung frei nennt, die durch einleuchtende Motive determiniert ist. Diese Definitionen erleichtern freilich die Antwort auf die Frage nach der Willensfreiheit, aber nur dadurch, dass sie von vorn herein die Frage selbst verdunkeln. Es muss als möglich zugegeben werden, dass diese oder ähnliche Erklärungen der Willensfreiheit an die Stelle des liberum arbitrium im ursprünglichen Verstande gesetzt werden müssen, nachdem sich die Haltlosigkeit des ursprünglichen Begriffes herausgestellt hat. Aber zunächst muss jede begriffliche Unterschiebung abgelehnt werden, da sie die Reinheit des Problems trübt. Daher wird hier daran festgehalten, dass es sich um die Frage handelt, ob dem Willen das Vermögen zukommt, nach Willkür zu wählen. Erst wenn sich die Unhaltbarkeit dieses Begriffes ergeben hat, ist weiter zu fragen, welcher richtige Begriff an seine Stelle zu setzen ist.

Auf den ersten Blick erscheint es nicht recht verständlich, weshalb der Wille dem Gesetz der Kausalität nicht unterworfen sein soll, da doch das Kausalgesetz die logisch notwendige Form ist, unter der überhaupt alle Erscheinung gedacht werden muss. Noch weniger, weshalb dieses Problem nicht bloss unter den Philosophen, sondern auch auf religiösem Gebiete so erbitterte Kämpfe hervorgerufen hat. Es kommen aber hierbei verschiedene Umstände in Betracht. So scheinen die Erfahrungen des alltäglichen Lebens für die Wahlfreiheit des Willens zu sprechen. Der Einzelne hat das Bewusstsein der Freiheit insofern, als er glaubt, es liege in

*) Zur Frage über die Freiheit des Willens (Vierteljahrsschrift für wissenschaftl. Philos. 1893—1894).

**) Scholten, Der freie Wille, deutsch von Karl Manchot, 1874.

***) Zur Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens. Göttingen 1836. Achter Brief.

seiner Macht, sich in einem bestimmten Falle so oder anders zu entscheiden. Nehmen wir den Fall, dass ein Spaziergänger an einen Kreuzweg kommt, dass aber sowohl der rechte wie der linke Weg ihn zum Ziel führen, so wird er sich sagen: Ich kann ebensogut rechts wie links gehen. Ist er aber wirklich rechts gegangen, so sagt er sich: Ich hätte ebensogut links gehen können. Weiter scheinen für die Wahlfreiheit das Bewusstsein der Verantwortlichkeit, die Gefühle der Reue und Selbstanklage zu sprechen. Der Unglückliche sagt sich: Hätte ich damals nicht so, sondern anders gehandelt, so ginge es mir heute besser. Und er glaubt sich selbst bestätigen zu können, dass er damals hätte anders handeln können.

Hier berührt sich dann mit dem Freiheitsbewusstsein das moralische Interesse, um das Problem der Willensfreiheit zu einer allgemeineren Bedeutung zu erheben. Es waren die Gedanken des Christentums und insbesondere die Begriffe der Sünde und Gnade, die unserem Problem seine weltgeschichtliche Stellung zuwiesen. Die christliche Theologie hat an sich an der Theorie des Willens und an seinen Beziehungen zur Erscheinungswelt kein besonderes Interesse. Ja es hat, wenigstens bei oberflächlicher Betrachtung, den Anschein, als ob hier das Bewusstsein des naiven Menschen bejaht und dem Menschen wenigstens in seinem Urzustande, also im Prinzip, überall die Wahlfreiheit zuerkannt wird. Die christliche Theologie kümmert sich wenig darum, ob der Mensch, der an einem Kreuzwege angelangt ist, beliebig nach rechts oder nach links gehen könne. Aber darauf kommt es ihr an, ob der Mensch, wie Herkules am Scheidewege, aus eigenem freien Willen den schmalen Pfad, von dem Jesus spricht, betreten könne, oder ob ihm dazu die Kraft von oben, also von aussen, kommen muss. Oder wie es Luther mit einem anderen Bilde ausdrückt, durch das er die Wahlfreiheit verneint: Der Mensch ist das Reittier, von Gott oder vom Satan geritten. Diese sittliche Bedeutung unseres Problems steht auch heute noch im Vordergrunde. Für das liberum arbitrium indifferentiae würde höchstens ein psychologisches aber kein moralisches Interesse vorhanden sein, wenn es sich bei der indifferenten Wahl auch um indifferente Dinge handelte. Es hängt aber mit der

Frage nach der Willensfreiheit auch die Frage über Schuld und Verantwortlichkeit zusammen. Diese Begriffe erleiden zum mindesten eine besondere Färbung, je nachdem die Willensfreiheit aufgefasst wird.

Es wird sich deshalb bei dem Versuch, das Problem zu lösen, darum handeln, ob aus der Natur und Beschaffenheit des Willens heraus eine Antwort sich finden lässt. Da es sich beim Willen um einen Vorgang des inneren Lebens handelt, so kann nur eine psychologische Analyse des Willens zum Ziele führen. Und zwar wird der Erfolg der Untersuchung um so sicherer verbürgt, je bestimmter das innere Leben in seiner Eigenart erfasst und je genauer es deshalb von dem äusseren Leben und den für dieses äussere Leben geltenden Gesetzen unterschieden wird. Zeigt sich doch in der geschichtlichen Entwicklung unseres Problems, dass gerade deshalb die an seine Lösung gewandte Mühe unzureichend war, weil nicht scharf genug zwischen innerem und äusserem Leben unterschieden wurde und weil man das Kausalitätsgesetz unterschiedslos auf äusseres wie auf inneres Geschehen anwandte. Hier liegt der Mangel ebenso bei Spinoza und Kant wie beim modernen Materialismus. Es soll damit nicht geleugnet werden, dass zwischen äusserem und innerem Geschehen eine höhere Einheit besteht, sondern nur daran festgehalten werden, dass die Gesetze des äusseren Geschehens nicht ohne weiteres auf das innere Leben angewandt werden dürfen. Hier wird vielmehr eine reinliche Scheidung am besten in das Problem hineinführen.

Weiter aber wird zu fragen sein, wiefern diese psychologische Erforschung der Willensfreiheit auf die ethischen und religiösen Probleme von Einfluss ist. Wenn auch von der Auffassung des Willens die Ausgestaltung der philosophischen Ethik überhaupt abhängig ist, die nähere Ausführung dieses Einflusses der Willenstheorie auf die Ethik also über den Rahmen einer Monographie hinausgehen würde, so sind es doch einzelne moralische und religiöse Begriffe wie Verantwortlichkeit, Schuld, Reue, Sünde, Gnade, die besonders eng mit der Willensfreiheit zusammenhängen und deshalb entsprechend dem Ergebnis der Untersuchungen über die Willensfreiheit kurz charakterisiert werden müssen.

Zugleich wird zu fragen sein, ob aus der Auffassung der Willensfreiheit sich ethisch wirksame Begriffe gewinnen lassen, besonders ob sich damit ein Fortschritt zu höheren ethischen Zielen ermöglichen lässt.

Vorauf lassen wir aber eine kurze Darstellung der geschichtlichen Entwicklung unseres Problems auf philosophischem und religiösem Gebiete gehen besonders unter dem Gesichtspunkte einer allmählich reicheren Ausgestaltung und einer tieferen Erfassung des Problems der Willensfreiheit.

II.

Die geschichtliche Entwicklung des Problems.

A. Die Bibel.

Das Problem der Willensfreiheit, wie es uns heute entgegentritt, hat sich aus zwei verschiedenen Gedankenreihen entwickelt, die zuerst unabhängig von einander entstanden und nebeneinander herliefen, dann aber allmählich in Berührung traten und schliesslich zusammenflossen. Es ist auf der einen Seite als religiöse, auf der anderen als philosophische Frage aufgetaucht. Jene hat ihre Wurzeln im Alten und Neuen Testament, diese in der griechischen Philosophie. Jene ging von der Gottheit, diese vom Menschen aus. Indessen hat sich die Frage nach der Freiheit des Willens erst allmählich dem Denken des Menschen aufgedrängt. Der Mensch, so lange er dem Naturzustande noch näher steht, so lange die Verhältnisse, in denen er lebt, einfach und einförmig sind, so lange sein Gedankenkreis nur die nächstliegenden Dinge umfasst, hat keine Veranlassung, über die Freiheit des Willens nachzudenken. Ja dieser Gedanke hat für ihn überhaupt keinen Sinn. Er ist gebunden durch seine Zugehörigkeit zum Stamme und zur Familie, er sieht die Sitte seines Stammes als die notwendige Norm an, nach der er sich zu richten hat. Er fügt sich diesen einfachen Gesetzen mit instinktiver Sicherheit. In dieser Gebundenheit der Sitte, in dieser engen Zugehörigkeit zu der Gemeinschaft, in der er steht, kommt der Einzelne überhaupt nicht in die Lage, frei wählen zu können; er fügt sich dem Willen der Gesamtheit, ohne darüber nachzudenken, weshalb er es thut. Das Individuum hat auf dieser Stufe nur in beschränktem Umfange einen eigenen Willen, es existiert vorzugsweise

als ein Teil des Gesamtwillens. Nur sehr allmählich erst geht das Erwachen des Individuums vor sich. Schritt für Schritt, wie sich verschiedene Stämme zu einer grösseren Einheit verbinden, wie sich die Lebensbedürfnisse komplizieren, wie die Arbeitsteilung fortschreitet, kommt das Individuum zum Bewusstsein der eigenen Persönlichkeit. Erst auf einer Stufe, wo sich das Individuum seiner selbst deutlich bewusst geworden ist, kann auch die Frage nach der Freiheit des Willens in den Gesichtskreis treten.

Das Alte Testament steht ganz unter der Vorstellung einer unbedingten Abhängigkeit des Menschen von der Gottheit. Jahwe ist nach der ursprünglichen Vorstellung der schlechthin Mächtige und Furchtbare. Ihm ist kein Ding unmöglich. Er wacht eifersüchtig darüber, dass der Mensch nicht die zwischen ihm und der Gottheit aufgerichteten Schranken übertritt. Alles geschieht durch ihn; nicht bloss das Gute, auch Übel und Unheil kommen von Gott. „Geschieht ein Unglück in einer Stadt und Jahwe hat's nicht gethan?“ (Amos 3, 6.) So ist auch alles, was der Mensch denkt und thut, von Gott gewirkt. Wenn der Mensch aus Leidenschaft und Zorn zu seinem Schaden handelt, so ist er von Gott bethört. Hier ist der Mensch nichts als ein Werkzeug in der Hand Gottes, der Thon des Töpfers. Auch die ersten Propheten huldigen dieser Anschauung. Aber allmählich tritt die Vorstellung von der Macht Gottes hinter der Vorstellung von seiner Heiligkeit zurück. Gerade das Gleichnis vom Töpfer und dem von ihm gefertigten Topfe, das sich dreimal im Alten Testament findet (Jes. 29, 16; Jerm. 18, 2—8; Jes. 45, 9—13), zeigt eine Entwicklung des Gottesbegriffs von der dunklen, sittlich-indifferenten Naturmacht zu der das Sittengesetz verbürgenden Heiligkeit. Dieser Entwicklung entsprechend verändert sich auch die Stellung des Menschen zur Gottheit. Nach der ersten Stelle ist der Mensch ein rein leidendes Wesen, mit dem Gott nach Gutdünken verfahren kann. Nach der zweiten ist zwar Gott allmächtig, aber er behandelt den Menschen, wie dieser es verdient, insbesondere begnadigt er ihn, wenn er sich bekehrt. „Wo sich das Volk bekehrt von seiner Bosheit, dawider ich rede, so soll mich auch reuen das Unglück, das ich ihm gedachte zu

thun“ (V. 8). Hier ist es das sittliche Verhalten des Menschen, das den Willen Gottes beeinflusst. Nach der dritten Stelle des Deuterojesaias geschieht alles, was Gott thut, zur Beseligung der Menschen. Das Geschöpf darf der Gottheit vertrauen, denn sie wird alles zum guten Ziele hinausführen.*) Wenn es, wie die Variationen dieses Gleichnisses von der blinden Abhängigkeit durch die freie Selbstbestimmung zur Ergebung in den göttlichen Willen zeigen, an einer Stufenreihe des Freiheitsbegriffes nicht fehlt, so ist doch eine abschliessende Lösung des Problems der Willensfreiheit im Alten Testament weder erreicht, noch auch nur beabsichtigt. Wie bei der vorherrschenden Betrachtungsweise, der Gott überall im Mittelpunkte steht, sich voraussetzen lässt, wird der Mensch vielfach als böse und sittlich unfrei angesehen. Gott muss daher ein neues Herz und einen neuen Geist geben, wenn der Mensch sich bessern soll. Aber daneben geht unvermittelt die Annahme, dass der Mensch selbst Thäter und verantwortlich für seine That ist, sowie dass er sich frei entscheiden kann, zum Guten wie zum Bösen. Dem scheidenden Moses wird das Wort in den Mund gelegt (Deuteron. 30, 19): „Ich habe euch Leben und Tod, Segen und Fluch vorgelegt, dass du das Leben erwählest“. Hier ist die Freiheit der Wahl anerkannt, wie es auch bei dem Bunde zwischen Gott und dem israelitischen Volke vorausgesetzt wird, dass sich beide Teile bis zu einem gewissen Grade als gleichberechtigt gegenüber stehen. Indessen wäre es verkehrt, einzelne Aussprüche des Alten Testamentes in dem einen oder anderen Sinne pressen zu wollen. Vielmehr ist es nur so, dass je nachdem die Allmacht Gottes oder das sittliche Verhalten des Menschen in den Vordergrund gerückt ist, auch mehr die Abhängigkeit von Gott oder die Selbstentscheidung betont wird. Eine endgültige Lösung unseres Problems liegt ausserhalb des Rahmens des Alten Testamentes.

Eine solche Lösung ist auch im Neuen Testament nicht gegeben. Paulus hat (Röm. 9, 20—24) das Gleichnis vom Töpfer wieder aufgenommen und noch verschärft, indem er aus demselben

---

*) Vergleiche den Artikel „Willensfreiheit“ von G. Runze in der Realencyklopädie für prot. Theol. und Kirche von Herzog und Plitt, 2. Aufl.

Teige hier ein Gefäss zur Ehre, dort zur Unehre werden liess. Hier ist dem absoluten Machtwillen der Gottheit gegenüber der Mensch zu völliger Unfreiheit verurteilt. Er wird erwählt zum ewigen Leben oder zur Verdammnis. Es ist die doppelte Prädestination in ihrer schärfsten Form, die Paulus damit ausspricht. Ebenso widerspricht es der Freiheit des Willens, wenn er schreibt (Röm. 7, 18): „Das Wollen ist da, das Vollbringen des Guten aber nicht". Paulus geht hier nach dem Vorgange des Alten Testaments von der unbedingten Abhängigkeit des Menschen aus, der aus eigener Macht sein Ziel nicht erreichen kann. Zugleich ist es die von Adam hergeleitete Kultschuld, die es ihm verbietet, dem nicht in die christliche Gemeinschaft aufgenommenen Menschen die Kraft zum Guten zuzusprechen. Daneben erkennt er doch auch bei den Heiden an, dass sie von Natur thun, was das Gesetz sagt, und ihr Gewissen ihnen das Gesetz bezeugt. Auch setzen seine sittlichen Ermahnungen ein Zuthun des eigenen Willens voraus, so wenn er den Korinthern schreibt (1. Kor. 9, 24): „So laufet nun, um den Preis zu erlangen". Indessen widersprechen diese praktischen Ermahnungen nicht der Grundanschauung, dass der Mensch nur durch das Evangelium zum Heile kommen kann. Wenn Paulus so den menschlichen Willen als unfrei fasst, wenn er tief durchdrungen ist von der durch die Sünde veranlassten sittlichen Ohnmacht des Menschen, so wird an anderen Stellen des Neuen Testaments dem Menschen die Fähigkeit zugeschrieben, sich für das Gute zu entscheiden. Besonders in den Evangelien wendet sich Jesus an den sittlichen Willen, dessen Freiheit bis zu einem gewissen Grade vorausgesetzt wird, wenn Busse und Besserung von den Hörern gefordert wird. Ebenso werden die Juden dafür verantwortlich gemacht, dass sie dem an sie ergangenen Rufe nicht folgten: „Ihr habt nicht gewollt" (Matth. 23, 37).

Wenn sich sonach in der Bibel auch eine einheitliche Stellung zu unserem Problem nicht findet, sondern je nach dem besonderen Zwecke der einzelnen Stelle mehr die göttliche Allmacht, die alle freie Selbstbestimmung des Menschen ausschliesst, oder die sittliche Freiheit, vermöge deren der Mensch für sein Thun verantwortlich ist, betont wird, so ist doch nicht zu verkennen, dass überwiegend

die Betrachtung den Menschen, besonders soweit er nicht wiedergeboren ist, als sittlich unfrei, als einen „Knecht der Sünde“ hinstellt. Wo es sich um eine praktische Einwirkung auf den sittlichen Willen des Menschen handelt, da wird freilich das Böse vielfach als eigene That des Menschen angesehen, für die er deshalb auch verantwortlich ist. Aber gerade die mehr lehrhaften Stellen, die Ansätze zu einer philosophischen Untersuchung der natürlichen Beschaffenheit des Menschen, wissen nichts von einer Freiheit des Menschen, sich nach Willkür zum Guten oder zum Bösen entscheiden zu können. Es ist danach ganz folgerichtig, dass die kirchliche Lehre, je mehr sie eine wissenschaftliche Begründung suchte, und je strenger sie sich an die heiligen Schriften hielt, um so bestimmter den Willen als unfrei auffasste, ja dass sie vielfach zu der Prädestination des Menschen von Ewigkeit her gelangte.

B. Die griechische Philosophie.

Als philosophische Frage ist indessen das Problem der Willensfreiheit nicht von den biblischen Schriftstellern, sondern von den griechischen Philosophen aufgestellt worden. Während die Volksauffassung im alten Griechenland wie im alten Israel in naiver Weise neben den freien Willen das Fatum stellte, das den Menschen ohne sein Zuthun ins Verderben stürzt, während noch bei den Tragikern das Verhängnis wie eine Wetterwolke über dem Individuum schwebt, sodass der Mensch mehr leidend als handelnd erscheint, wurde von den griechischen Philosophen der Versuch gemacht, die Grenzen des menschlichen Willens nicht aus dem Wesen der Gottheit, sondern aus seiner eigenen Natur heraus zu bestimmen. Damit wurde aus einem metaphysischen ein ethisches und psychologisches Problem.

Auch für diese wie für die meisten philosophischen Fragen im engeren Sinne liegt der Keim in der Sokratischen Lehre.*)

*) Vergl. besonders Ed. Zeller, die Philosophie der Griechen, II. Teil, 4. Aufl. 851 ff.; III. Teil, 3. Aufl. 588ff. — Tobias Wildauer, die Psychologie des Willens bei Sokrates, Platon und Aristoteles. Innsbruck 1872—1879.

Hier wird zuerst der sittliche Wille auf seine näheren Bestimmungen untersucht. Sokrates erblickt (s. besonders Mem. IV, 5) die Freiheit des Willens darin, dass dieser sittlich bestimmt ist. Wo sittliche Einsicht den Willen beherrscht, ist er frei, wo der Wille den dunklen Trieben folgt, ist er unfrei. Das Streben jedes Menschen ist auf das Gute und in letzter Linie auf das dauernde Wohlbefinden, die Eudämonie, gerichtet. Solange er aber von den Begierden beherrscht wird, vermag er das, was sein eigentliches Wesen ausmacht, nicht zu thun, er ist vielmehr genötigt, das zu thun, was er verabscheut. Erst durch die richtige Erkenntnis erlangt der Mensch auch das Vermögen zum Vollbringen des Guten. Erst der in der Erkenntnis wurzelnde Wille ist frei und nur durch ihn wird der Mensch der königliche Lenker seiner wahren Natur. Hier ist die Freiheit des Willens allerdings erörtert, aber nur, insoweit die richtige oder falsche Determination des Willens in Frage kommt. Dagegen ist unser eigentliches Problem, das der Wahlfreiheit des Willens, von Sokrates noch nicht untersucht worden. Es lässt sich deshalb auch kaum bestimmen, wie sich Sokrates dazu verhalten haben würde. An einen völlig indeterminierten Willen denkt er ja offenbar nicht. Indessen, da das sittliche Handeln sich bei ihm auf die Erkenntnis gründet, so ist nicht einzusehen, weshalb das Streben nach dem Guten ohne Erfolg bleiben soll. Nach seinem praktischen Verhalten hat er jedenfalls der Freiheit des Willens gehuldigt.

Auch Plato kennt in seinen früheren Schriften das Problem der Willensfreiheit noch nicht. Erst allmählich findet sich bei ihm der Gedanke ein, ob der Wille die Fähigkeit habe, zwischen Gutem und Bösem zu wählen. Nach seiner Grundvoraussetzung, dass die Gottheit mit dem Guten zusammenfällt und dass sie deshalb nichts Böses wirken kann, muss er das Böse der menschlichen Willensentscheidung zuschieben. Zugleich aber neigt er der Auffassung zu, dass der Wille des Menschen sich gemäss der individuellen Beschaffenheit entscheiden muss. „Für das gegenwärtige empirische Leben lehrt Plato in den „Gesetzen“ die Determination des Willens so bestimmt, wie im „Staate“ und „Timäus“ (Wildauer). Die Lösung findet Plato in der freien Wahl, die im Zustande der Präexistenz erfolgt ist: ein höchst

fruchtbarer und folgenreicher Gedanke, der später begierig aufgegriffen und mannigfach verwandelt immer wiederkehrt, nicht bloss bei den christlichen Schriftstellern, sondern noch bei Kant und Schopenhauer in der Form des intelligiblen Charakters. Für den Zustand der Präexistenz setzt dann Plato die Wahlfreiheit voraus bis zu dem Grade, dass selbst die eigene Gestalt des Menschen, sein Schicksal, die besondere Lebensweise, die Erlebnisse von ihm erwählt sind. Im Grunde ist diese Verschiebung der Freiheit in einen früheren Zustand freilich keine Lösung, sondern eine Umgehung der Schwierigkeiten unseres Problems. Denn man wird in diesem Falle die Frage nur weiter hinaufrücken, weshalb der Mensch in jenem früheren Zustande sich für das Böse entschieden habe, da doch das göttliche Wesen und Wirken von solcher Unvollkommenheit frei ist. Zudem bleibt dieser vorzeitliche Zustand immer eine Voraussetzung, die durch die Erfahrung nicht erwiesen werden kann. Das Problem wird aber nur dann als gelöst betrachtet werden können, wenn die Antwort die Prüfung durch die gegebenen Thatsachen besteht.

Was Plato wenigstens für den Zustand der Präexistenz lehrt, das sieht Aristoteles als die Eigentümlichkeit des Willens überhaupt an. Es liegt in der Hand des Menschen als des Urhebers seiner Handlungen, gut oder schlecht zu sein. Wo eine vorsätzliche Handlung ist, da ist auch freier Wille. Derselben Anschauung, dass der Wille nicht determiniert sei, huldigen nicht bloss die Nachfolger des Aristoteles, sondern auch Epikur und seine Schüler. Nur unter der Bedingung, dass der Wille frei ist, kann nach Epikur von sittlicher Zurechnung die Rede sein. Sind unsere Handlungen nicht unser eigenes Werk, so verfallen wir der unerbittlichen und trostlosen Notwendigkeit. Die Stoa, die auch hier im Gegensatz zu den Epikureern steht, erklärt es dagegen für Täuschung, dass die Seele vom Weltlaufe unabhängig sei oder sich der Notwendigkeit entziehen könne. Das Schicksal ist unveränderlich, der menschliche Wille wie alles Andere in der Welt von den natürlichen Ursachen bedingt und in die Kette der Notwendigkeit verflochten. Nur dass es die eigene Natur des Menschen ist, die ihn neben den äusseren Ursachen bestimmt, giebt ihm einen Schein von Freiheit.

C. Das Mittelalter.

Über diese gelegentlichen Erörterungen der Willensfreiheit ist die griechische Philosophie nicht hinausgekommen. Die späteren Philosophen variieren diese Gedanken, ohne neue Momente hinzuzubringen. Überhaupt gewinnt das Problem der Willensfreiheit erst allgemeineres Interesse und tiefere Bedeutung, als der christliche Gedanke in die griechische Philosophie eindringt. Es ist der Begriff der Versöhnung, der sich jetzt in Gegensatz zu der Selbstgerechtigkeit stellt. Damit kommt erst der Begriff der Sünde, der in seinem tieferen Sinne dem Altertum fehlte, zur Geltung. Indem die Versöhnung des Menschen mit Gott als die wichtigste religiöse Aufgabe und die Sünde als die Scheidewand zwischen Gott und den Menschen aufgefasst wurde, musste auch die Frage aufgeworfen werden, ob der Mensch imstande sei, aus eigener Machtvollkommenheit diese Scheidewand niederzureissen, oder ob er von Natur unfähig zu allem Guten sei. Das Problem der Willensfreiheit wird demnach jetzt auf die wichtigste Frage bezogen, die den Menschen in dieser Zeit quält, auf sein Verhältnis zur Gottheit. Es erscheint in der neuen Formulierung: Ist der natürliche Mensch imstande, aus eigener Kraft die Sünde zu meiden und das Gute zu thun, oder bedarf er dazu der göttlichen Gnadenwirkung?

Die griechischen Kirchenväter, die noch stark unter dem Einflusse der griechischen Philosophie stehen, haben noch nicht jenes starke Misstrauen gegen die menschliche Natur, das sich besonders seit Tertullian im Abendlande ausbildete. Origenes ist grundsätzlich ein Anhänger der Willensfreiheit. Zwar verlegt er die erste Bethätigung des freien Willens in einen vorzeitlichen Zustand. Die von Gott geschaffenen Geister, die ursprünglich reine Abbilder der Gottheit sind, haben mit der Wahlfreiheit die Möglichkeit, sich zum Bösen zu entscheiden. Indem sie aus Überdruss und Trägheit von Gott abfallen, sinken sie immer tiefer bis zum irdischen Leben herab. Aber selbst den am tiefsten gefallenen Geistern ist ein Rest der ursprünglichen Freiheit geblieben, und damit die Möglichkeit, sich wieder der Gottheit zuzuwenden. Auch weiter wird von den griechischen Kirchen-

vätern, so von Chrysostomus, die Freiheit des Willens betont, wie es denn kein Zufall war, dass Pelagius und Cölestius im Orient ihre Zuflucht suchten, freilich auch auf dem ökumenischen Konzil zu Ephesus verworfen wurden.

Die Formulierung der christlichen Glaubenslehre über die Willensfreiheit wurde von Augustin in seinem Kampfe gegen Pelagius vollzogen. Nach Pelagius ist die Freiheit des Willens unzerstörbar. Der Wille vermag in jedem Augenblicke über die Sünde Herr zu werden. Denn er ist die Fähigkeit, sich ebenso zum Bösen wie zum Guten zu entscheiden: „Non est voluntas, ubi non est explicata libertas, non est libertas, ubi non est facultas, per rationem eligendi. Liberum arbitrium est nobis semper unum ex duobus eligere, cum semper utrumque possumus“. Augustin hat uns in seinen Schriften, besonders über die Gnade und die Erbsünde, die Ausführungen des Pelagius in ihren Grundzügen aufbehalten, und es ergiebt sich daraus, dass Pelagius an eine streng philosophische Durcharbeitung seiner Auffassung von der Willensfreiheit kaum gedacht hat, sondern dass es ihm wohl hauptsächlich um die praktische Wirksamkeit zu thun war, um den Appell an den sittlichen Willen, dem Bösen Widerstand zu leisten.

Augustin drang in die Tiefe des Problems ein, zugleich wie der Apostel Paulus durch seine Lebensschicksale auf die freiwaltende göttliche Gnade hingewiesen, wobei ihn seine tiefere philosophische Durchbildung befähigte, den eigentlichen Kern der Frage zu erfassen. Er betrachtet das Problem, indem er die Gedanken des Paulus weiter führt, wesentlich unter dem Begriff der Erbsünde. In Adam hat die ganze Menschheit gesündigt. Der Mensch aus sich selbst heraus kann nicht ohne Sünde leben. Er kann „per se“ fallen, aber nicht „per se“ wieder aufstehen. Es ist die „misera necessitas peccandi“ die allen Menschen anhaftet. Deshalb ist folgerichtig ausser der göttlichen Gnade kein Heil. Erst die Gnade, die mit unwiderstehlicher Kraft wirkt, macht aus den Widerwilligen Wollende. Nach Gottes ewigem Ratschluss wird ein Teil der Menschen zum Heil auserwählt und der Gnade teilhaftig.

Diese Anschauung hat eine strenge Folgerichtigkeit für sich, auch entspricht die Betonung der Gnade dem christlichen

Gedanken, doch erregte die Gnadenwahl Bedenken, da offenbar die Kehrseite der von Ewigkeit Erwählten die von Ewigkeit von der Gnadenwahl Ausgeschlossenen und deshalb der Verdammnis Verfallenen bildet. So wurde in der weiteren Entwicklung der Kirchenlehre versucht, dieses Dilemma wenn nicht zu beseitigen, so doch abzuschwächen. Die Kirche unterstützte dieses Beginnen, während sie die Verschärfung der christlichen Lehre, die wenigstens praktisch mit der Lehre von der Verdienstlichkeit der guten Werke nicht harmonierte, schroff abwehrte. Schon Johannes Cassianus lehrte, dass ein Rest des guten Willens im Menschen übrig geblieben sei und die Keime der Tugend in seiner Seele eingepflanzt seien, sodass jeder Mensch der heilbringenden Gnade teilhaftig werden könne. Die Kirche hat zwar auch diese Lehre verworfen, aber sie hat noch schärfer den Mönch Gottschalk büssen lassen, der im neunten Jahrhundert im wesentlichen nur die Lehre Augustins erneuerte, aber mit der offen ausgesprochenen doppelten Prädestination der Erwählten zur Seligkeit, der Verworfenen zur Verdammnis. Sein Bischof Hinkmar, der die eigentlichen Streitpunkte kaum begriff, strafte ihn dafür mit lebenslänglicher Klosterhaft. Die Scholastik aber kehrte immer wieder zum liberum arbitrium zurück, nur dass sie es in mannigfacher Weise durch die Sünde auf der einen, durch die göttliche Gnade auf der anderen Seite modifiziert sein liess. Dieser semipelagianische Zug machte sich auch auf dem Trienter Konzil geltend; man erklärte hier, dass durch Adams Fall zwar die übernatürlichen Gaben verloren gegangen seien, dass aber das rein Menschliche und damit die sittliche Freiheit, wenn auch geschwächt und gebeugt, geblieben sei, sodass sich die Bekehrung jedes Menschen durch das Zusammenwirken der göttlichen Gnade und der menschlichen Freiheit vollziehe. Auch der Jesuitismus bewahrte trotz der schärferen Betonung der göttlichen Gnade seine Hinneigung zum Pelagianismus, und es erregte einen langen und erbitterten Kampf innerhalb der katholischen Kirche, als Cornelius Jansen in seiner hinterlassenen Schrift über die Augustinische Lehre diese Lehre wieder auferstehen liess und dem Menschen wohl die Freiheit zuschrieb, sich einer bestimmten bösen That, nicht aber des Sündigens zu erwehren.

Vorher hatte freilich schon die Reformation die augustinischen Gedanken wieder zu Ehren gebracht. Erasmus erspähte mit scharfem Blick den Punkt, an dem die neue Lehre am schroffsten mit der landläufigen Meinung in Widerspruch stand, und so trat er in seiner „Diatribe de libero arbitrio“ für den freien Willen ein. Nach ihm ist Gottes Wille zwar die causa principalis, aber auch der menschliche Wille, wenn auch als causa minus principalis, muss zum Heil hinzukommen. Der Mensch besitzt auch in seinem gegenwärtigen Zustande noch den freien Willen als „ea vis, qua se possit applicare ad ea, quae perducunt ad aeternam salutem“. Gegen den schwächlichen Versuch des Erasmus, die Halbheit in dieser Frage, wie sie sich bei den Dogmatikern der Kirche ausgebildet hatte, mit Vernunftgründen zu verteidigen, schrieb Luther seine tiefe und kühne Schrift de servo arbitrio (Opp. Lat. Vol. VII. Francof. 1873). Luther geht von der göttlichen Allmacht aus, vor der, wenn sie folgerichtig gedacht wird, der freie Wille des Menschen nicht bestehen kann. Unter dem Gesichtspunkte des göttlichen Machtwillens giebt es keine Freiheit. „Si Deus volens praescit, aeterna est et immobilis (quia natura) voluntas, si praesciens vult, aeterna est et immobilis (quia natura) scientia. Ex quo sequitur irrefragabiliter, omnia quae facimus, omnia quae fiunt, etsi nobis videntur mutabiliter et contingenter fieri, revera tamen fiunt necessario et immutabiliter, si Dei voluntatem spectes“ (p. 134). Wie hier der göttliche Machtwille im Gegensatz zur menschlichen Freiheit seinen schärfsten Ausdruck findet, so lehrt Luther weiter die schroffste Prädestination zur Seligkeit und zur Verdammnis. So heisst es Seite 154: „Hic est fidei summus gradus, credere illum esse clementem, qui tam paucos salvat, credere iustum, qui sua voluntate nos necessario damnabiles facit“. Warum Gott, der zwar selbst nicht böse ist, durch Böse Böses thut, ist das Geheimnis seiner Majestät. Denn was Gott thut, ist recht, weil er es will. S. 260: „Idem dicetur illis, qui quaerunt: Cur permisit Adam ruere et cur nos omnes eodem peccato infectos condit, cum potuisset illum servare et nos aliunde vel primum purgato semine creare? Deus est, cuius voluntatis nulla est causa nec ratio, quae illi ceu regula et mensura praescribatur, cum nihil sit illi aequale aut superius,

sed ipsa est regula omnium. Si enim esset illi aliqua regula aut mensura, aut causa aut ratio, iam nec Dei voluntas esse posset. Non enim quia sic debet vel debuit velle, ideo rectum est, quod vult, sed contra, quia ipse sic vult, ideo debet rectum esse, quod fit."

Hier tritt auch besonders deutlich hervor, dass es auf einer oberflächlichen Betrachtung beruht, wenn behauptet wird (wie es Scholten thut), auf kirchlichem Gebiete sei die Anerkennung des freien Willens allgemein und es handele sich nur um die Frage, ob der Mensch den freien Willen noch habe, oder ob er ihn nur früher besessen, aber gegenwärtig verloren habe. Luther denkt hier folgerichtiger als Plato einerseits und die Genesis andererseits, indem er von einem Urzustande des freien Willens absieht. Nach Luther erfolgte auch Adams Fall, weil der Geist Gottes ihm nicht beistand, das Gebot Gottes zu erfüllen. Danach war auch Adams Wille schon determiniert, als er von der verbotenen Frucht ass. So vollzieht sich die Weltentwicklung nach Luther wesentlich unter dem Gesichtspunkte eines Kampfes zwischen Satan und Christus. Steht der Mensch unter dem Fürsten dieser Welt, dem Satan, so muss er dessen Willen thun. Kommt der Stärkere über den Menschen und nimmt ihn gefangen, so ist er diesem unterthan. Luther gebraucht hier ein dem Psalm 73 entnommenes Bild, das schon Augustin (im dritten Buche der Schrift Hypomnesticon contra Pelagios et Coelestianos, Migne Bd. 35, S. 1632) verwendet hatte, der Mensch als Reittier, das Gott oder der Satan reitet. Es heisst S. 157: „Sic humana voluntas in medio posita est, ceu iumentum, si insederit Deus, vult et vadit, quo vult Deus, ut Psalmus dicit: Factus sum sicut iumentum et ego semper tecum. Si insederit Satan, vult et vadit, quo vult Satan, nec est in eius arbitrio ad utrum sessorem currere aut eum quaerere, sed ipsi sessores certant ob ipsum obtinendum et possidendum." Luther hat auch später von dieser schroffen Formulierung der Willensunfreiheit nichts zurückgenommen, wenn ihm auch bisweilen Bedenken aufstiegen, ob diese Lehre nicht zu sittlicher Trägheit führe. So führt er in seinen Tischreden aus (Erl. Ausg. Bd. 58): „Wir beschliessen insgemein, dass der Mensch ohn den heiligen Geist und Gottes Gnaden nichts kann

thun denn sündigen und also immerdar fort und fort fährt ohne Ende, fällt von einer Sünde in die andere". Und seine Meinung gegen Erasmus hält er ausdrücklich aufrecht, wenn er ausführt (S. 222): „Und ist das meine endliche Meinung, wie in allen meinen Schriften zu sehen ist, sonderlich wider Erasmum Roterdamum, der fürnehmsten unter allen Gelehrten einen in der Welt. Wer des Menschen freien Willen verteidigen will, dass er etwas in geistlichen Dingen vermöge und mitwirken könne, auch im geringsten, der hat Christum verleugnet. Dabei bleib ich und weiss, dass es die gewisse Wahrheit ist."

Wie Luther sind auch Zwingli und Calvin Deterministen. Zwingli geht von der fast pantheistisch gedachten Kraft Gottes aus, vor der ein menschlicher freier Wille nicht bestehen kann; Calvin gleicher Weise von der göttlichen Vorherbestimmung, sodass auch der scheinbare Zufall mit Notwendigkeit geschieht. Auch nach ihm ist schon Adams Fall von Gott angeordnet.

D. Die neuere Philosophie bis zu Kant.

Man erkennt aus diesem kurzen Überblick, dass die religiöse Anschauung, je tiefer sie ist, um so bestimmter zu einer Leugnung der Willensfreiheit führen muss. Insbesondere ist dies im Christentum der Fall. In Paulus, Augustin, Luther, die eine zusammenhängende Reihe bilden, spricht sich diese Überzeugung am deutlichsten aus. Es ist hier zunächst der religiöse Ernst und die Selbsthingabe an die Gottheit, die ein Leben, das losgelöst ist vom göttlichen Willen, undenkbar erscheinen lässt. Es ist das Problem der Willensfreiheit fast ausschliesslich von seiner religiösen Seite, das von diesen Männern erörtert wird. Deshalb dreht sich bei ihnen alles um die Begriffe der Sünde und Gnade. Die Frage, wie weit vom psychologischen Standpunkte von einer Wahlfreiheit die Rede sein könne, wird nur beiläufig erwähnt und auch nur oberflächlich erörtert. So wenn Luther, trotzdem er die sittliche Unfreiheit in göttlichen Dingen mit Eifer verficht, eine niedere sittliche Freiheit, eine Freiheit

der bürgerlichen Rechtschaffenheit zugestehen will. Diese Unterscheidung ist vom religiösen Standpunkte begreiflich; vom psychologischen ist sie ganz unbrauchbar. Denn hier wird gefragt, ob der Wille das Vermögen hat, sich nach Willkür zu entscheiden, oder ob er durch Motive determiniert wird. Für dieses psychologische Problem ist est gleichgültig, ob es sich bei der Bethätigung des Willens um grosse oder kleine Entscheidungen handelt. Denn handelt er bei diesen frei, so auch bei jenen, und ebenso, ist er bei diesen determiniert, so auch bei jenen. Dieses psychologische Problem wird nun, je mehr sich die Philosophie aus dem Magdverhältnis, in dem sie zur Theologie gestanden hatte, auf sich selbst besann und das Welträtsel selbständig zu lösen unternahm, um so mehr in den Vordergrund gerückt.

Descartes macht zuerst Ernst damit, im Gegensatz zu der theologischen Weltbetrachtung, die von der Gottheit ausgeht, das Ich, und zwar insofern es zweifelt und damit denkt, zum Ausgangspunkt der philosophischen Betrachtung zu nehmen. Erst aus dem Dasein des eigenen Geistes wird auf das Dasein Gottes geschlossen. Der göttliche Wille ist nun nach ihm reine Willkür. Das Gute und die ewigen Wahrheiten hängen von Gottes Belieben ab; nur weil er es will, ist etwas gut. So hat auch der Mensch, der nur die beschränkt gedachte Idee der Gottheit ist, das Vermögen der freien Wahl. Das Bewusstsein unserer Willensfreiheit ist uns angeboren. Neben dieser Betonung der Willensfreiheit geht indessen bei Descartes eine Auffassung der Willensfreiheit, die sich der des Sokrates nähert. Danach ist das Wollen gleichbedeutend mit der Erkenntnis des Guten. Würden wir immer eine klare und deutliche Erkenntnis des Guten haben, so würden wir auch immer das Gute wählen; wir wären also dann der Wahlfreiheit enthoben. Damit hätten wir die höchste Freiheit erlangt, die in der dauernden Entscheidung für das Gute und in der Ausschliessung des Irrtums besteht. Ebenso weist Descartes darauf hin, dass die Erinnerung unseren Willen determiniert und damit uns die Möglichkeit giebt, den augenblicklichen Begierden entgegenzutreten und so auf ein augenblickliches Gut zu verzichten zu Gunsten dessen, was ein dauerndes Gut ist. So ist nach Descartes die reine Willkür nur die niedrigste Stufe

des Willens. Die höhere ist auch ihm determiniert durch die deutliche Erkenntnis des Guten.

Noch entschiedener betont Spinoza die Abhängigkeit des Willens von der Erkenntnis. Der Wille und der Verstand sind nach ihm ein und dasselbe. Die Entschlüsse der Seele entstehen mit derselben Notwendigkeit in ihr, wie die Wahrnehmung der wirklich existierenden Dinge. Der Mensch hält sich nur deshalb für frei, weil er zwar seine Handlungen kennt, aber nicht die Ursachen, von denen sie bestimmt worden sind. So wenig der geworfene Stein frei ist im Sinne des liberum arbitrium, ebensowenig der menschliche Wille. Jedes Wollen hat eine Ursache, die ebenfalls von einer unendlichen Reihe weiterer Ursachen bestimmt wird, kurz jede Willenshandlung ist bedingt durch das Kausalitätsgesetz. Und zwar macht Spinoza hierbei keinen Unterschied zwischen äusserer und innerer Kausalität. Daher ist für ihn der Begriff der Freiheit nur insofern vorhanden, als damit ein Zustand ausgedrückt wird, der aus der blossen Notwendigkeit der eigenen Natur eines Gegenstandes hervorgeht. Wir handeln frei, wenn unser Wesen die alleinige Ursache einer Veränderung ist; wir handeln unfrei oder leiden, wenn ausser uns liegende Ursachen dazu mitwirken; oder anders ausgedrückt, wenn etwas in uns entsteht, was aus den blossen Gesetzen unserer Natur nicht abgeleitet werden kann. Frei können wir aber nur bei klarer Erkenntnis handeln, und klare Erkenntnis ist nur eine solche, die sich auf das Wesen der Dinge bezieht. So besteht unsere Freiheit in unserer beharrlichen und ewigen Liebe zu Gott. (S. besonders Ethik I, Def. 7; II, prop. 48; III, prop. 2; V, prop. 36.) In diesem Zusammenhange hat natürlich die Wahlfreiheit keinen Sinn, ebenso wie von einem kategorischen Imperativ nicht die Rede sein kann, wo die Erkenntnis zum ethischen Prinzip gemacht wird.

Von dem Spinoza direkt entgegengesetzten Standpunkte philosophischer Betrachtung ausgehend, nämlich nicht von der Substanz, sondern von den Einzeldingen, treffen die englischen Empiristen doch mit ihm darin zusammen, dass sie den Indeterminismus leugnen. So ist nach Locke der Wille nicht frei, sondern die Wahl, die er trifft, vollzieht sich mit Notwendigkeit.

Auch ihm wie dem Spinoza und den tiefern theologischen Denkern erscheint es als die höchste sittliche Freiheit, dass der Mensch durch das Gute determiniert wird. Hume hat die Willensfreiheit besonders genau erörtert. Seine Stellung dazu ist bedingt durch seine Auffassung von der Notwendigkeit. Wie er in dem ersten Teil seiner Abhandlung über die menschliche Natur nachweist, wo er die Vorstellung der notwendigen Verknüpfung untersucht, ist die Notwendigkeit die Nötigung des Vorstellens, von den Ursachen zu den Wirkungen oder von den Wirkungen zu den Ursachen überzugehen. Der Wille und seine Wirkung auf den Körper machen hiervon keine Ausnahme. Ebenso führt Hume in seiner Abhandlung über Freiheit und Notwendigkeit (Essays moral, political and literary. Edited by T. H. Green and T. H. Grose. London 1875. Vol. II. S. 65 ff.) aus, dass unsere Vorstellungen von Notwendigkeit und Ursächlichkeit aus der Gleichförmigkeit der Ereignisse entstehen. Gleichartige Gegenstände sind beständig mit einander verknüpft und der Verstand wird durch die Gewohnheit genötigt, das eine von dem anderen abzuleiten. Nun ist allgemein anerkannt, dass es eine grosse Gleichförmigkeit der menschlichen Handlungen giebt, unter allen Völkern und zu allen Zeiten, und dass die menschliche Natur in ihren Grundsätzen und Handlungen immer dieselbe bleibt. Gleiche Motive haben gleiche Handlungen zur Folge. Die gleichen Ereignisse folgen aus gleichen Ursachen. Wenn alle Menschen in Gedanken und Handlungen die Lehre von der Notwendigkeit anerkennen, und trotzdem der entgegengesetzten Meinung sich anschliessen, so liegt bei diesen Meinungsverschiedenheiten zwischen Freiheit und Notwendigkeit nur ein Streit um Worte vor. Die Freiheit als Gegensatz nicht zum Zwange, sondern zur Notwendigkeit, ist dieselbe Sache, nur verbunden mit dem Zufall; und Zufall existiert in Wirklichkeit nicht. Wenn deshalb Hume keinen Zweifel darüber lässt, dass Motive und Handlungen genau so gleichförmig verknüpft sind, wie überall in der Natur Ursache und Wirkung, so wirft er doch die Frage auf, die später von Schopenhauer wieder aufgegriffen wurde, wiefern sich die Gottheit und die Thatsache des Bösen ausgleichen lassen. Da der letzte Urheber aller unserer Willenshandlungen der Schöpfer der

Welt ist, führt Hume aus, so können menschliche Handlungen entweder nicht schlecht sein, da sie von einer guten Ursache ausgehen, oder wenn sie schlecht sein können, so verwickeln sie den Schöpfer in dieselbe Schuld. Hume sieht hier keine Lösung, sondern nur einen Ozean von Zweifel, Unsicherheit und Widerspruch. Und notwendigerweise musste dieses Rätsel unlösbar bleiben, so lange der Begriff der Entwicklung nicht für das philosophische Denken fruchtbar gemacht worden war. Gerade vom Standpunkte der Entwicklung ist freilich dieses Dilemma leicht zu lösen, worauf weiter zurückzukommen sein wird.

Ebenso leugnet Leibniz das liberum arbitrium, da eine Störung des Gesetzes der Harmonie unmöglich sei. Die Vorstellungen determinieren den Willen. Wenn wir uns indeterminiert glauben, so erklärt sich dies aus den dunklen und unklaren Vorstellungen, die auf den Willen einwirken. Wir folgen, indem wir wollen, immer dem Ergebnis sämtlicher Neigungen, die sich aus der Vernunft oder aus den Leidenschaften herleiten. Auch bei Leibniz liegt die Freiheit des Willens darin, dass der Wille durch deutliche Vorstellungen determiniert ist. Die Vernunft ist es, die den Willen frei macht. Doch findet Leibniz nicht wie Spinoza die höchste Stufe der Freiheit in der reinen Liebe zu Gott, sondern der Mensch soll, indem er selbst zu klarerer Erkenntnis kommt, zur Aufklärung aller beitragen. Hiermit ist ein neues wesentliches Element eingeführt, die Philanthropie, ausgehend von der Einsicht, dass die Erkenntnis des Wahren nur die eine Seite der menschlichen Aufgabe ist, während die andere in der Verwirklichung des höchsten Gutes, des Guten schlechthin, besteht. Damit ist der praktische Fortschritt ermöglicht, das Hinausschreiten der Menschheit über den gegebenen Zustand — die Aussicht auf eine höhere Entwicklung, die in dem starren System Spinozas völlig fehlt.

Um auch den Materialismus zu Worte kommen zu lassen, sei noch auf das „Système de la nature“ hingewiesen. (London 1771, 11. Kap.) Es versteht sich, dass ein System, das die psychologischen Vorgänge in eine Bewegung der Materie auflöst, von der Wahlfreiheit ebensowenig wie von der Freiheit überhaupt etwas wissen will. Der Mensch ist ein physisches

Wesen, so führt der auf die Willensfreiheit bezügliche Abschnitt aus, die Seele eine Funktion des Körpers. Das menschliche Leben ist eine Linie, die uns die Natur auf der Oberfläche der Erde zu beschreiben zwingt, ohne dass wir auch nur einen Augenblick davon abschweifen könnten. Um frei zu sein, müsste der Mensch ganz allein stärker sein als die ganze Natur oder er müsste ausserhalb der Natur stehen. Der Wille ist notwendigerweise determiniert durch ein Motiv, einen Gegenstand oder eine Idee. Bei dem Phänomen der Wahl wirken zwei Motive auf uns ein; das stärkste wird schliesslich determinierend wirken. Die Wahl beweist für die menschliche Freiheit nichts. Der Mensch schwankt nur, weil er noch nicht weiss, was er wählen soll. „En un mot, les actions des hommes ne sont jamais libres; elles sont toujours des suites nécessaires de leur tempérament, de leurs idées reçues, de notions vraies ou fausses qu'ils se font de bonheur, enfin de leurs opinions fortifiées par l'exemple, par l'éducation, par l'expérience journalière.“ Würde man nicht annehmen, dass man in gewissen Motiven die nötige Kraft darbieten würde, um den Willen zu determinieren, welche Frucht könnte man sich von der Erziehung, Gesetzgebung, Moral, Religion versprechen? Als Ergebnis wird gezogen, dass der Mensch in keinem Augenblicke seines Daseins frei ist: „Il n'est pas maître de sa conformation, qu'il tient de la nature; il n'est pas maître de ses idées ou des modifications de son cerveau qui sont dues à des causes qui malgré lui et à son insçu agissent continuellement sur lui; il n'est point maître de ne pas aimer ou désirer ce qu'il trouve aimable et désirable; il n'est pas maître de ne point délibérer quand il est incertain des effets que les objets produiront sur lui; il n'est pas maître d'agir autrement qu'il ne fait au moment où sa volonté est déterminée par son choix.

E. Kant und seine Nachfolger.

Die Willensfreiheit schien nach dieser geschichtlichen Entwicklung des Problems abgethan und der Wille völlig dem Kausalitätsgesetze unterworfen zu sein. Wenn einzelne philo-

sophische Schriftsteller durch scholastische Distinktionen sich einen Mittelweg zwischen Determinismus und Indeterminismus offen zu halten suchten, so schmeichelten sie damit zwar dem Geschmack der grossen Masse, aber auf das strengphilosophische Denken vermochten sie keinen Einfluss zu gewinnen. Da unternahm es Kant, die Freiheit des Willens im höchsten Verstande zu retten. Das Mittel dazu gab ihm der Grundgedanke seiner Philosophie, die Unterscheidung der Welt der Erscheinungen von der intelligiblen Welt, als der jenseits unserer Erfahrung liegenden Natur der Dinge. Für die Erscheinungswelt gilt überall das Gesetz der Kausalität. Die Kausalität herrscht auf geistigem ebensogut wie auf materiellem Gebiete. Es ist ein allgemeines Gesetz selbst der Möglichkeit aller Erfahrung, dass alles, was geschieht, eine Ursache, mithin auch die Kausalität der Ursache, die selbst geschehen oder entstanden, wiederum eine Ursache haben müsse, wodurch dann das Feld der Erfahrung, soweit es sich erstrecken mag, in einen Inbegriff blosser Natur verwandelt wird (Kritik der reinen Vernunft, herausgegeben von Kirchmann, S. 435). Nun wird aber die Freiheit von Kant ganz folgerichtig als das Vermögen definiert, einen Zustand von selbst anzufangen, deren Kausalität also nicht nach dem Naturgesetze wiederum unter einer anderen Ursache steht, welche sie nach der Zeit bestimmte. Für diese Freiheit ist deshalb in der Erscheinungswelt keine Stätte. Ebenso verwahrt sich Kant in der Kritik der praktischen Vernunft, wo er von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft handelt, gegen die „kleinen Wortklaubereien“, mit denen man das „grosse Problem“ der Willensfreiheit zu lösen suche. Er nennt es einen elenden Notbehelf, wenn es freie Wirkung heisse, wovon der bestimmende Naturgrund innerlich im wirkenden Wesen liegt, wie beim geworfenen Stein, bei der Bewegung der Uhr, ebenso aber auch bei den Handlungen des Menschen, da sie doch durch ihre Bestimmungsgründe, die in der Zeit vorhergehen, notwendig sind. Kant hat aber ein praktisches, aus seiner Auffassung des Sittengesetzes fliessendes Interesse, den Begriff der Freiheit festzuhalten. So verlegt er die Freiheit in die intelligible Welt. Wie er in der Kritik der praktischen Vernunft ausführt, ist es das moralische Gesetz, dessen wir uns

unmittelbar bewusst werden, sobald wir uns Maximen des Willens entwerfen. Dieses Gesetz führt uns auf den Begriff der Freiheit, also der gänzlichen Unabhängigkeit des Willens von dem Naturgesetze der Erscheinungen, indem die Vernunft dieses Gesetz als einen durch keine sinnlichen Bedingungen zu überwiegenden, ja davon gänzlich unabhängigen Bestimmungsgrad darstellt. So folgt die Freiheit daraus, dass sich das Subjekt seiner als Dinges an sich selbst bewusst ist und sich nur als bestimmbar durch Gesetze betrachtet, die es sich durch Vernunft selbst giebt. Im Bewusstsein seiner intelligiblen Existenz ist jede Handlung, seine ganze Existenz als Sinnenwesen, nichts als Folge, niemals aber als Bestimmungsgrund seiner Kausalität, als Noumenons, anzusehen. Ganz ähnlich führt Kant in der Kritik der reinen Vernunft aus, dass sich in der intelligiblen Welt auf Freiheit gründet, was sich in der Erscheinungswelt als Kausalreihe darstellt. „Es muss eine jede wirkende Ursache einen Charakter haben, d. i. ein Gesetz ihrer Kausalität, ohne welches sie gar nicht Ursache sein würde. Und da würden wir an einem Subjekte der Sinnenwelt erstlich einen empirischen Charakter haben, wodurch seine Handlungen als Erscheinungen, durch und durch mit anderen Erscheinungen nach beständigen Naturgesetzen im Zusammenhange stünden und von ihnen als ihren Bedingungen abgeleitet werden könnten und also mit diesen in Verbindung Glieder einer einzigen Reihe der Naturordnung ausmachten. Zweitens würde man ihm noch einen intelligiblen Charakter einräumen müssen, dadurch es zwar die Ursache jener Handlungen als Erscheinungen ist, der aber selbst unter keinen Bedingungen der Sinnlichkeit steht und selbst nicht Erscheinung ist“ (a. a. O. S. 439 f.). Das Subjekt wäre dann nach seinem intelligiblen Charakter frei von allen Einflüssen der Sinnlichkeit und der Bestimmung durch Erscheinungen. Es wäre insofern in seinen Handlungen von aller Naturnotwendigkeit, die lediglich in der Sinnenwelt angetroffen wird, unabhängig. „Man würde von ihm ganz richtig sagen, dass es seine Wirkung in der Sinnenwelt von selbst anfange, ohne dass die Handlung in ihm selbst anfängt. So würde dann Freiheit und Natur, jedes in seiner vollständigen Bedeutung, bei ebendenselben Handlungen, nachdem man sie mit ihrer intelligiblen

oder sensiblen Ursache vergleicht, zugleich und ohne allen Widerstreit angetroffen werden." Kant nimmt theoretisch diese Unterscheidung nur als möglich an, praktisch behandelt er sie aber als wirklich. Eine kritische Betrachtung dieser Kantischen Deutung der Willensfreiheit wird weiter unten zu erfolgen haben. Vorläufig sehen wir noch zu, wie die Auffassung Kants weiterhin sich in der philosophischen Litteratur wirksam erwiesen hat.

Am engsten an Kant knüpft Schopenhauer an (Über die Freiheit des menschlichen Willens in „Die beiden Grundprobleme der Ethik", Frankfurt 1841, übrigens im wesentlichen schon in der „Welt als Wille und Vorstellung"). Seine Hypothese von dem Willen als dem Ding an sich ist ja überhaupt nur eine Spezialisierung des Kantischen Gedankens, dass der sittliche Wille über die Erscheinungswelt hinausführt. Nach Schopenhauer ist das Freie das in keinem Bezuge Notwendige. Ein freier Wille würde also weder durch Gründe noch überhaupt durch irgend etwas bestimmt; seine einzelnen Äusserungen würden aus ihm selbst hervorgehen, ohne durch vorgängige Bedingungen notwendig herbeigeführt oder durch irgend eine Regel bestimmt zu sein. So ist das Merkmal des liberum arbitrium indifferentiae, dass einem Individuum unter gegebenen ganz individuellen und durchgängig bestimmten äusseren Umständen zwei einander diametral entgegengesetzte Handlungen gleich möglich sind. Schopenhauer weist nach, dass eine solche Wahlfreiheit in Wirklichkeit nicht besteht, dass der Mensch zwar thun kann, was er will, dass er aber in jedem bestimmten Augenblicke seines Lebens nur ein Bestimmtes wollen kann und schlechterdings nichts anderes als dieses Eine. „So wenig eine Kugel auf dem Billard in Bewegung geraten kann, ehe sie einen Stoss erhält, ebensowenig kann ein Mensch von seinem Stuhle aufstehen, ehe ein Motiv ihn wegzieht oder treibt. Dann aber ist sein Aufstehen so notwendig und unausbleiblich wie das Rollen der Kugel nach dem Stoss. Denn der Mensch ist, wie alle Gegenstände der Erfahrung, eine Erscheinung in Zeit und Raum, und da das Gesetz der Kausalität für diese alle a priori und folglich ausnahmslos gilt, muss auch er ihm unterworfen sein." So ist alles, was geschieht, vom Grössten bis zum Kleinsten notwendig. Die Ausführungen

Schopenhauers bewegen sich sonach in den von Kant gebahnten Gleisen, wenn auch Schopenhauer bereits zwischen der äusserlichen Kausalität und der psychologischen Motivation zu unterscheiden anfängt. Ebenso folgt er Kant darin, dass er der Freiheit ihren Ort in der intelligiblen Welt anweist. Die Unterscheidung zwischen intelligiblem und empirischem Charakter, die Kant eingeführt hatte, gehört ihm zum Schönsten und Tiefgedachtesten, was dieser grosse Geist, ja was Menschen jemals hervorgebracht haben. Die Freiheit, die im Operari nicht anzutreffen ist, muss im Esse liegen. Sie ist über das Gebiet der Erscheinungen hinausgerückt und damit transscendental. Es ist besonders das deutliche und sichere Gefühl der Verantwortlichkeit, der Zurechnungsfähigkeit für unsere Handlungen, beruhend auf der unerschütterlichen Gewissheit, dass wir selbst die Thäter unserer Thaten sind, was Schopenhauer für diese transscendentale Freiheit anführt. Der Mensch fühlt sich zwar zunächst für die That verantwortlich, im Grunde aber für seinen Charakter. Der Charakter aber, die Beschaffenheit des Willens, ändere sich nie, er bleibe das ganze Leben hindurch derselbe.

Hiermit ist die Entwicklung des Begriffs der Willensfreiheit, soweit die klassische Philosophie reicht, in ihren Hauptzügen erschöpft. Die grossen Philosophen um die Wende des Jahrhunderts wandelten teils wie Schelling auf Kantischen Pfaden, teils sahen sie wie Fichte und Hegel die Willensfreiheit in der vernünftigen Notwendigkeit. Jakobi sucht die Freiheit des Willens in der Unabhängigkeit des Willens von der Begierde. Herbart führt aus (Zur Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens, Göttingen 1836), dass freie Handlungen gerade darum frei genannt werden, weil sie durch einleuchtende Motive determiniert sind. „Dem Worte Freiheit kann eine solche Präzision, wodurch es das strenge Gegenteil des Determinismus anzeigen würde, nicht aufgedrungen werden... Unter Bedingungen, worauf das Wort Determinismus deutet, wird Freiheit erworben, wenn auf Erziehung die rechte Selbsterziehung folgt.“ (Achter Brief.) Andererseits meint Herbart, dass mit der gemeinen Vorstellung eines bloss passiven Determinismus nichts anzufangen sei. Vielmehr sei jeder ausgebildete Charakter gerade durch seine Aktivität

determiniert. Diese Aktivität heisse mit vollem Rechte Freiheit. Dagegen bestehe die moralische Unfreiheit darin, dass Trägheit, Abneigung, Vorurteil und andere Untugenden die Wirksamkeit des zulänglichen Motivs zum Rechtthun, nämlich die Anerkennung des Guten, aufheben, indem sie den besseren Gedanken gleichsam belagern und gefangen halten (zweiter Brief). In diesen Ausführungen liegt zweifellos manches Zutreffende, eine strenge Lösung des Problems enthalten sie aber nicht.

III.

Psychologische Erörterung und sittliche Folgerungen.

A. Das Kausalitätsgesetz.

Keine Ursache ohne Wirkung, keine Wirkung ohne Ursache; alles Geschehen setzt etwas voraus, aus dem es gesetzmässig folgt: Diese Sätze erscheinen dem gebildeten Menschen als so selbstverständlich, dass man sie lange Zeit als eine transscendentale Mitgift des menschlichen Geistes ansah. Aber der Begriff der Kausalität ist nicht, wie es Kant wollte, eine Erkenntnis a priori. Er ist allmählich entstanden und hat sich nach und nach vervollkommnet, ja er nimmt heute noch an Umfang und Intensität zu. Ein Blick auf die Entwicklung der Dinge giebt uns hierfür den richtigen Fingerzeig. Wie alles sich wandelt und wie niedrigere Formen die Grundlage der höheren bilden, so ist es auch mit den Kategorien und ganz besonders mit der Kategorie der Kausalität. Herbert Spencer*) weist mit Recht darauf hin, wie sich in der Entwicklung der Idee der Kausalität der geistige Fortschritt besonders treu wiederspiegelt. Um den ersten Schritt auf diesem Wege zu thun, müssen Eigenschaften oder Attribute abgelöst von den Dingen gedacht werden können. Zahlreiche ähnliche Fälle müssen zu einer einfachen Verallgemeinerung zusammengeordnet sein, um auch nur die einfachste Vorstellung von Ursache zu erreichen. Ehe ferner die Vorstellung von Ursache an sich, abgelöst von jeder besonderen Ursache, auftauchen kann, müssen sich im Geiste konkrete Ursachen der

*) In seinen Prinzipien der Ethik, deutsch von Vetter. 1879. S. 50 f.

verschiedensten Art aufgehäuft haben. „Erst wenn die erstarkende Wissenschaft aus immer weiteren Kreisen der Erscheinungswelt zahllose Beispiele von vorausberechneten und bestätigten quantitativen Beziehungen zusammengehäuft hat, wird endlich die Kausalität als notwendig und universal begriffen.“ Dass der reine Begriff der Kausalität an das Ende und nicht an den Anfang der Erkenntnis gestellt werden darf, dass er also ebenso wie aller andere geistige Besitz dem Beobachten und dem Nachdenken seinen Ursprung verdankt, also „empirisch“ ist, zeigt auch eine Untersuchung darüber, wie weit sich die Vorstellung von Ursache und Wirkung nachweisen lässt. Auf der einen Seite sehen wir ein schwaches Funktionieren des Kausalbegriffes schon bei den höheren Tieren. Sie haben eine dunkle Vorstellung davon, dass bestimmte Ursachen bestimmte Wirkungen zur Folge haben. Sie lernen sich einen Vorteil verschaffen oder die Gefahr vermeiden auf Grund zusammenhängender Vorgänge, die sich ihnen eingeprägt haben, so gut wie das gebrannte Kind das Feuer scheut. Auf der anderen Seite ist auch beim Menschen der Begriff der Kausalität zunächst nur sehr unvollkommen vorhanden. Man weiss auf primitiveren Entwicklungsstufen nur, dass für gewöhnlich auf eine bestimmte Ursache eine bestimmte Wirkung folgt, aber man setzt stillschweigend dabei voraus, dass es auch anders kommen kann. Ebenso stösst man sich hier nicht an einer anscheinenden Durchbrechung des Kausalzusammenhanges. Das Volksbewusstsein sieht den kleinen Kreis des von ihm als kausal Erkannten umgeben von einer Welt des Dunkels und der Regellosigkeit. Man sieht weiter ohne Erstaunen, dass auch dieser kleine Kreis noch durchbrochen wird von geheimnisvollen Mächten, die, ohne selbst dem Kausalitätsgesetze unterworfen zu sein, auf die Welt einwirken. Der naiven Vorstellung geht das Wunder anstandslos neben dem engen Begriff der Kausalbeziehung her. Die aus dem Volksbewusstsein geschöpfte Litteratur der verschiedensten Völker giebt dafür zahlreiche Beweise. Aber auch dem philosophischen Denken hat sich die allgemeine Bedeutung und Gültigkeit des Kausalgesetzes erst allmählich erschlossen. Noch die grossen griechischen Denker lassen dem Zufall, also der Gesetzlosigkeit, einen Spielraum in ihren Systemen. Erst die neuere

Philosophie hat den Begriff der Gesetzmässigkeit, der ausnahmslosen Kausalität für alle Naturerscheinungen zur Geltung gebracht. Aber Spencer weist an dem angeführten Orte darauf hin, dass sich mangelndes Vertrauen auf die Kausalität selbst bei Männern der Wissenschaft entdecken lässt, so wenn die Entstehung der Organismen einem übernatürlichen Agens zugeschrieben oder wenn der menschliche Geist als besonders erschaffen angenommen wird. Um so erklärlicher ist es, dass bei den Menschen im allgemeinen der Kausalbegriff in Bezug auf jene Klassen von Erscheinungen, bei denen sich infolge ihrer verwickelten Verhältnisse die Kausalbeziehungen nur sehr schwer verfolgen lassen, bei den psychischen, den sozialen und den sittlichen Erscheinungen nicht anerkannt wird. Es setzt eine verhältnismässig hohe Stufe der Entwicklung voraus, um die Allgemeingültigkeit des Kausalitätsgesetzes zu erkennen und seine Spuren überall nachzuweisen.

Wenn in der Thatsache, dass der Begriff der Kausalität sich erst allmählich entwickelt hat und noch heute vielfache Lücken zeigt, zweifellos der hauptsächlichste Grund für die Annahme einer Indetermination des Willens liegt, so trugen doch auch noch andere Umstände dazu bei. Insbesondere ist hierbei der falsche Begriff der Kausalität beteiligt, wie er seit Descartes zur Geltung gelangte und wie er noch heute von dem vulgären Materialismus aufgefasst wird. Man setzte die mechanische Kausalität der Kausalität überhaupt gleich und kam damit allerdings zu Folgerungen, denen die psychologische Forschung widerspricht. Hier muss deshalb scharf die psychische Kausalität in ihrer Besonderheit erfasst werden, um diese materialistischen Folgerungen abzuweisen. Schon Schopenhauer unterscheidet in seiner Schrift über die Freiheit des Willens und in der anderen über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde die drei verschiedenen Formen der Kausalität, die Ursache im engsten Sinne, den Reiz und das Motiv. Noch genauer weist Wundt auf die besondere Bedingtheit der psychischen Kausalität hin.*) In den Naturvorgängen gilt das Gesetz der Gleichheit von Ursache

*) Vergl. besonders: Grundzüge der physiologischen Psychologie. II. Bd. Leipzig 1887. S. 481 f. Ethik. Stuttgart 1892. S. 464 f.

und Wirkung, eine notwendige Folge des Prinzips von der Konstanz der Materie. Wo diese Annahme, wie bei den psychischen Vorgängen, hinfällig wird, da wird es auch diese besondere Form des Kausalitätsgesetzes. Schon in dem Verhältnis zwischen Reiz und Empfindung ist Ursache und Wirkung nicht gleich. Wie das Webersche Gesetz zeigt, das zwar keine Allgemeingültigkeit besitzt, aber doch in beträchtlichem Umfange durch das Experiment als gültig nachgewiesen ist, bedeutet ein absoluter Zuwachs des Reizes nicht auch einen absoluten Zuwachs an Empfindung. Vielmehr muss der Reiz relativ anwachsen, damit die Empfindung absolut stärker werden kann. Noch deutlicher wird es bei den Willensäusserungen, dass die Wirkung einer Reihe von Ursachen nicht auf die quantitative Transformation dieser Ursachen selber zurückgeführt werden kann. Vielmehr erscheint die Wirkung als ein neues Erzeugnis, das zwar bestimmte Ursachen als unerlässliche Bedingungen fordern, niemals aber zu diesen Bedingungen in ein Verhältnis der Identität gebracht werden kann. „Alle jene inneren Beziehungen der psychischen Elemente, auf denen einzig und allein ihr Wert für unser geistiges Leben beruht, sind auch nur der inneren, psychischen Kausalität unterworfen, für die sich in allem Denken und Wollen und in allen daraus hervorgehenden geistigen Entwicklungen vielmehr ein zu jenem Äquivalenzprinzip in vollem Gegensatz stehendes Gesetz des Wachstums geistiger Energie bewährt.“ (Phys. Psych. II. S. 483.)

Dieser Unterschied zwischen der Bewegung des geworfenen Steins und der Thätigkeit des Willens darf nicht verwischt werden, wenn die Bedingtheit des Willens richtig begriffen werden soll. Wir müssen einräumen, dass sich die Willensbethätigung nicht nach mechanischen Gesetzen vorausberechnen lässt, ebenso wie wir sie unter dem Gesichtspunkt der psychischen Kausalität als eine sehr komplizierte Erscheinung auffassen, die höchstens rückwärts, aber nicht vorwärts gedeutet werden kann. Das Kausalgesetz in dem Sinne, dass jede Ursache wirkt und jede Wirkung auf eine Ursache zurückführt, wird damit nicht geleugnet, vielmehr um so deutlicher in seiner allgemeinen Gültigkeit begriffen.

B. Der Wille.*)

Bei der Untersuchung des Willens ist daran festzuhalten, dass er nur eine Form des Innenlebens ist. Der Wille als solcher, losgelöst von bestimmten Willensbethätigungen, existiert ebensowenig wie die abstrakte Vorstellung oder das abstrakte Gefühl existieren. Das reale sind die einzelnen Vorstellungen, Gefühle und Willensäusserungen. Weiter ist zu berücksichtigen, dass der Wille, auch wenn er in seiner besonderen Eigenart betrachtet wird, doch nur begrifflich von den übrigen Formen des Innenlebens getrennt werden kann. Was in der Seele vor sich geht, ist bald mehr Gefühl, bald mehr Wille, aber beide bedingen sich gegenseitig. Das Wollen setzt das Gefühl voraus und umgekehrt. Beide sind aber auch wieder mit dem Vorstellungsinhalt untrennbar verknüpft. Die Seele ist eine Einheit so gut wie der Körper und Wille. Gefühl und Vorstellung sind nur einzelne Seiten des Bewusstseins, die man wohl logisch auseinanderhalten, aber nicht hypostasieren darf. So ist es natürlich, dass alle drei Bewusstseinsformen beständig in einander übergehen und dass ein Vorgang des Innenlebens, je nachdem er betrachtet wird, bald als Ausfluss des Willens, bald des Gefühls, bald der Vorstellung erscheint.

Nun liegt es aber beim Gefühl auf der Hand, dass es kausal bedingt ist. Es wird durch äussere oder innere Vorgänge hervorgerufen. Ebenso ist die Entstehung und die Verknüpfung der Vorstellungen streng gesetzmässig. Nur unter der Bedingung, dass die Begriffe nach strengen Regeln sich zusammenfügen, ist Logik möglich. Schon aus diesem Grunde erscheint es ausgeschlossen, den Willen aus der Kette von Ursache und Wirkung auszuschalten. Noch deutlicher wird aber die kausale Bedingtheit des Willens, wenn wir seine allmähliche Entwicklung ins Auge fassen. Wir können hierbei eine doppelte Stufenfolge des Willens, die biologische und die anthropologische, verfolgen. Bei der ersten untersuchen wir, wie weit sich der Wille rückwärts nachweisen lässt; bei der

*) Die folgenden Ausführungen schliessen sich zum Teil an Wundt an. Vergl. besonders Phys. Psychol. II. S. 463—487. Ethik S. 433 ff. Ich verdanke dessen Schriften die lebhaftesten Anregungen.

zweiten betrachten wir die primitiven Willenshandlungen des Menschen, um daraus Folgerungen für die höhere Entwicklung zu ziehen.

Schopenhauer hat in gewagter Spekulation den Willen hypostasiert und zum Prinzip des Universums gemacht. Von diesem Gedanken können wir um so mehr absehen, als die transscendentale Ausdeutung des Willens die Untersuchung des Problems der Willensfreiheit nur auf Abwege leitet. In der Bewegung des geworfenen Steins und in der Drehung der Erde um ihre Axe und um die Sonne wie überhaupt in den naturgesetzlich bedingten Bewegungserscheinungen der äusseren Welt eine Bethätigung des Willens zu sehen, müssen wir ablehnen. Denn der Wille ist für uns untrennbar mit einem Innenleben verknüpft, und der Nachweis, dass auch der Kreis des Unorganischen beseelt ist, konnte bisher nicht geführt werden. Andererseits würde es den Begriff des Willens einengen, wenn wir ihn nur beim Menschen suchen wollten. Bei den höheren Tieren beobachten wir die Äusserungen eines Innenlebens, die den menschlichen Willenshandlungen ganz analog sind. Aber der Wille lässt sich noch viel weiter zurück verfolgen. Wundt (Grundzüge der phys. Psychol. 3. Aufl. 1. Bd. S. 23) bezeichnet als das objektive Merkmal äusserer Willenshandlungen die Beziehung der Bewegung zum Nahrungs- und Geschlechtstrieb und bemerkt dazu: „Dass in diesem Sinne vom Menschen herab bis zu den Protozoen das Bewusstsein ein allgemeines Besitztum lebender Wesen ist, kann nicht zweifelhaft sein. Auf den niedrigsten Stufen dieser Entwicklungsreihe werden freilich die Empfindungen, die das Bewusstsein vollzieht, äusserst eng begrenzt und der Wille durch die allverbreiteten organischen Triebe immer nur in einfachster Weise bestimmt sein. Gleichwohl sind die Lebensäusserungen schon der niedrigsten Protozoen nur unter der Voraussetzung erklärlich, dass ihnen ein Bewusstsein zu Grunde liegt, welches allein in dem Grade seiner Entwicklung von unserem eigenen verschieden ist.“ Analysieren wir die Willenshandlung eines dieser niedrigen Lebewesen, so sehen wir, dass dabei von einer Wahl oder einer willkürlichen Handlung nicht die Rede sein kann. Die triebartige Bewegung ist die Folge eines in das Bewusstsein eingetretenen Reizes.

Weder hätte das Lebewesen auf den Reiz in anderer Weise reagieren können, als es thut, noch hätte es die Bewegung ausführen können, ehe der Reiz eintrat. Hier ist die kausale Bedingtheit des Willens mit völliger Deutlichkeit vorhanden.

Betrachten wir die Willenshandlungen beim Menschen, so treffen wir auch hier auf zahlreiche Bewegungserscheinungen, die rein triebartig vor sich gehen. Es ist hier im Bewusstsein nur ein einziger Reiz gegeben, der die entsprechende Willenshandlung notwendig zur Folge hat. Bei Kindern und bei solchen Völkerschaften, die auf primitiver Kulturstufe stehen, besteht die Bethätigung des Willens fast ausschliesslich aus solchen Triebbewegungen. Aber auch bei dem höher entwickelten Menschen überwiegen diese Triebhandlungen noch. Wir sind geneigt, den Umfang dieser Triebhandlungen leicht zu unterschätzen, weil das Selbstbewusstsein davon für gewöhnlich nur schwach berührt wird. Aber bei genauerer Selbstbeobachtung finden wir, dass sich ein grosser Teil unserer täglichen Arbeit auf solchen einfachen Handlungen aufbaut. Sie sind vielfach die Lückenbüsser zwischen den willkürlichen Willenshandlungen. Setzen wir den Fall, dass wir einen Spaziergang unternehmen. Sobald einmal die Wahl entschieden ist, und der Wille sowohl über den Spaziergang selbst wie über den Weg, den wir einschlagen wollen, bestimmt hat, vollzieht sich die Durchführung dieses Beginnens rein triebartig. Wir apperzipieren einen Stein und weichen ihm aus, wir werden gegrüsst und ziehen den Hut; sind wir ermüdet und treffen auf eine Bank, so setzen wir uns, um uns, wenn wir ausgeruht sind, wieder zu erheben. Hier ist überall nur ein einziger Reiz im Bewusstsein vorhanden, der dann die entsprechende Triebbewegung zur Folge hat. Der kausale Zusammenhang lässt sich überall nachweisen. Dass wir aber diese Triebhandlungen als die ursprünglichen Bethätigungen des Willens anzusehen haben, geht sowohl daraus hervor, dass sie der Entwicklung nach vorangehen, als auch aus dem Umfange, in dem sie noch heute im Leben des erwachsenen Menschen auftreten.

Zu dem gleichen Ergebnis von der kausalen Bedingtheit des Willens kommen wir, wenn wir seine psychologischen Grundlagen und Bestandteile ins Auge fassen. Das Bewusstsein ist in be-

ständigem Flusse. Beständig treten äussere und innere Reize in dasselbe ein. Die von ihnen ausgelösten Empfindungen und Vorstellungen bleiben grösstenteils so schwach, dass sie ohne merkliche Spuren zu hinterlassen wieder verschwinden. Einzelne Vorstellungen indessen werden vom Bewusstsein aus der Reihe der übrigen hervorgehoben. Wir erfassen sie mit der Aufmerksamkeit. Diese innere Thätigkeit, die Apperzeption, ist aber nicht willkürlich, sondern in doppelter Weise bedingt. Auf der einen Seite sind es die in das Bewusstsein eintretenden Reize, die den Anstoss geben. Auf der anderen Seite ist die Apperzeption bedingt durch den Bewusstseinszustand, an dem die früheren Erfahrungen und die angeborenen Eigenschaften beteiligt sind. Wie aber besonders von Wundt ausführlich nachgewiesen worden ist (s. besonders Grundzüge der phys. Psych. II. Bd. S. 240), hat diese Thätigkeit des Bewusstseins, die Apperzeption, für die inneren Vorgänge dieselbe Bedeutung, wie der Wille für die äusseren Handlungen. Die Apperzeption ist die ursprüngliche Willensthätigkeit. Andererseits lässt sich vom Standpunkte des Bewusstseins eine äussere Willenshandlung als die Apperzeption einer Bewegungsvorstellung auffassen (a. a. O. S. 471).

Wir sehen nach alledem, dass der Kausalbegriff für das Innenleben genau so gut gilt, wie für das äussere Geschehen. Wie verträgt sich damit das Freiheitsbewusstsein des Menschen, dessen Vorhandensein ja nicht geleugnet werden kann? Es hat offenbar seinen Grund in den komplexen Handlungen. Die triebartigen Handlungen, bei denen nur ein Motiv den Willen bestimmt, bilden den breiten Unterbau der menschlichen Thätigkeit, aber sie umfassen nicht die Gesamtheit dieser Thätigkeit. Schon bei der Apperzeption bildet es einen wesentlichen Unterschied, je nachdem ein einzelner Eindruck von ihr ergriffen wird, oder mehrere Eindrücke mit einander in Wettbewerb treten. Ebenso sind gerade diejenigen Handlungen, die vom Selbstbewusstsein als eigentliche Willenshandlungen empfunden werden, mehrdeutig bestimmt. Es treten mehrere Motive auf, die den Willen zu bestimmen suchen. Und indem wir glauben, aus der Mehrzahl der Motive willkürlich das eine, das aktuelle, ausgewählt zu haben, während wir unseren Willen ebensogut durch ein anderes

hätten bestimmen lassen können, fühlen wir uns frei, also als Herren unseres Willens. Das ist indessen nur eine Selbsttäuschung. Sind es überhaupt die Motive, die den Willen bestimmen, so muss notwendig jedesmal das stärkste Motiv den Ausschlag geben. Wenn vor der Willensentscheidung ein Schwanken sich bemerkbar macht, so deutet das auf mehrere Motive hin, die sich bekämpfen, aber nicht darauf, dass der Wille ohne Motive handelt.

Wenn an der kausalen Bedingtheit des Willens kaum ernstlich gezweifelt wird, so suchen die Indeterministen die Bedeutung dieser Thatsache doch dadurch abzuschwächen, dass sie den Motiven des Willens zwar eine Mitwirkung bei der Willensentscheidung zugestehen, aber zugleich die eigentliche Entscheidung dem Willen selbst überlassen. Indessen, wenn aus gewissen Motiven eine Willenshandlung nicht zureichend erklärt werden kann, so deutet das nur darauf hin, dass nicht sämtliche Motive in Betracht gezogen wurden, keineswegs aber, dass der Wille im letzten Grunde doch selbstherrlich über den Dingen schwebt. Bei der Selbstbeobachtung sind wir häufig überrascht darüber, dass wir ganz anders handelten, als wir uns vorgenommen hatten. Prüfen wir uns aber genauer, so finden wir in unserem Charakter, in angeborenen Neigungen und Abneigungen, oder in weiter zurückliegenden Erfahrungen verstecktere Motive unseres Handelns. Ebenso ist es anderen Personen gegenüber. Häufig genug erscheint uns die Willensentscheidung einer bekannten Person als „unbegreiflich“. Gehen wir aber den Ursachen auf die Spur, so gelingt es in vielen Fällen, die auffallende That aus den Besonderheiten und Eigentümlichkeiten des Handelnden zu erklären. Wo aber eine solche zweifellose Erklärung nicht gelingt, da ist doch die Annahme begründeter, dass wir nicht alle Tiefen des handelnden Charakters ausgeschöpft haben, als dass in solchen Fällen plötzlich ein völlig fremdes Element in die Erscheinungswelt eingetreten sei, das causa sui, also ein vollendeter Widerspruch wäre. Und diese Annahme wird noch dadurch gestützt, dass gerade bei solchen Personen, denen wir die sittliche Freiheit in besonderem Masse zuschreiben, bei den durch Selbstzucht und Erfahrung gefestigten Charakteren, uns solche Unbegreiflichkeiten am seltensten aufstossen.

C. Der Charakter.

Wir waren genötigt, bei der Betrachtung des Willens wiederholt den Charakter des Menschen zu erwähnen. Und dieser spielt in der That bei der Erklärung des Willens eine grosse Rolle. Die unmittelbaren Motive des Willens sind die Gefühle. Aber die Gefühle sind nur das letzte Glied einer unendlich langen Kausalreihe. Jedes Individuum ist von dem anderen durch angeborene Eigenschaften, Erziehung und Schicksale verschieden. Diese Charaktereigenschaften wirken bestimmend auf den Willen ein und determinieren ihn, und zwar, je gefestigter der Charakter ist, um so stärker. Danach geben allerdings die äusseren Motive nicht allein den Ausschlag bei der Willensthätigkeit. Insofern ist die psychische Kausalität in einem bestimmten Falle nur nachweisbar, wenn der Charakter des Handelnden genau bekannt ist. Wenn ein Kind, ein Dieb und ein ehrlicher Mann ein Goldstück finden, so werden sie sich allerdings ganz verschieden verhalten. Das erste wird sich seines Fundes naiv freuen, der zweite wird ihn unterschlagen, der dritte wird ihn zurückerstatten. Aber trotzdem sind diese Handlungen gleichmässig determiniert, nur dass das äussere Motiv durch den Charakter des Finders modifiziert erscheint.

Wie stellt sich nun dieser Faktor des Willens, der neben den unmittelbaren Motiven hergeht, im einzelnen dar? Schopenhauer behauptete, wie wir oben sahen, der Charakter des Menschen ändere sich nie. Nun fasst Kant den Charakter als das Gesetz, nach dem eine Ursache wirkt. So ist es der Charakter des Wasserstoffs, oder besser es ist charakteristisch für den Wasserstoff, dass er sich mit Sauerstoff unter starker Wärmeentwicklung zu Wasser verbindet. Den Charakter des Sonnenstrahls erkennen wir aus den optischen Gesetzen. In diesem Verstande als das Kausalitätsgesetz einer wirkenden Ursache ist der Charakter beim Individuum dasjenige, was seine Eigenart ausmacht, und zwar diese Eigenart, insofern sie sich äussert. Zu dieser Eigenart des Menschen gehören mannigfaltige Einflüsse, angeborene und ererbte Eigenschaften, durch Erziehung und Bildung angeeignete und in der Schule des Lebens erworbene Willensbestimmungen.

Da, so lange der Mensch lebt, auch die Einwirkung der Aussenwelt auf ihn andauert, so ergiebt sich schon hieraus, dass die Summe derjenigen Einflüsse, die den Charakter bedingen, sich beständig verschiebt. Der Charakter ist nicht absolut starr, sondern in beständigem Flusse. Wenn der Schein erweckt wird, dass er unveränderlich sei, so erklärt sich dies leicht daraus, dass die Summe der Willensbestimmungen, die im Individuum schon vorhanden sind, die neuen Schätze, die dem geistigen Leben zugeführt werden, weit überragt, sodass naturgemäss die Veränderung des Charakters nur sehr langsam vor sich geht, und um so langsamer, je weniger der Mensch der Aufnahme neuer Eindrücke fähig ist.

Schopenhauer fasst aber den Charakter in engerem Sinne, nämlich als die Beschaffenheit des Willens, was mit seiner Grundanschauung zusammenhängt. Von diesem Charakter sagt er aus, dass er das ganze Leben hindurch derselbe bleibe. Indessen bleibt er den Beweis schuldig. Wenn man den Willen nicht personifizieren will, wenn man daran festhält, dass er nur an den einzelnen Willensäusserungen, die freilich nicht in äussere Thaten überzugehen brauchen, zu erkennen ist, so wird diese Behauptung durch die Erfahrung widerlegt. Schopenhauer giebt auch selbst zu, dass als eine Folge der Verschiedenheit der Lebensalter und ihrer Bedürfnisse der Wille in der Richtung und dem Stoffe Modifikationen erfährt, die freilich nach seiner Behauptung nur scheinbare sind. Ebenso stellt er eine Berichtigung der Erkenntnis fest: „Überhaupt liegt allein in der Erkenntnis die Sphäre und der Bereich aller Besserung und Veredelung. Der Charakter ist unveränderlich, die Motive wirken mit Notwendigkeit; aber sie haben durch die Erkenntnis hindurchzugehen, als welche das Medium der Motive ist. Diese aber ist der mannigfaltigsten Erweiterung, der immerwährenden Berichtigung in unzähligen Graden fähig: dahin arbeitet alle Erziehung. Die Ausbildung der Vernunft, durch Kenntnisse und Einsichten aller Art, ist dadurch moralisch wichtig, dass sie Motiven, für welche ohne sie der Mensch verschlossen bliebe, den Zugang öffnet.“ Wenn aber die Erkenntnis dem Willen neue Triebkräfte zuführt, wenn der Wille infolge dieser neuen

Kräfte sich in einer Weise bethätigt, die von der früheren Art und Weise des Handelns verschieden ist, so ist es auch nicht zu erweisen, dass der Wille trotzdem unverändert blieb. Denn wenn es an sich schon bedenklich ist, Wille und Erkenntnis gänzlich von einander zu trennen, während es sich doch nur um Erscheinungsformen eines und desselben psychischen Lebens handelt, so ist es vollends willkürlich, bei einer Bethätigung des Willens, die im Gegensatz zu der früheren Willensthätigkeit steht, die Veränderung allein auf die Erkenntnis zu schieben. Was an der Theorie Schopenhauers richtig ist, beschränkt sich darauf, dass vielfach, aber keineswegs immer, die angeborenen Eigenschaften den anerzogenen überlegen sind. Übrigens beweisen nicht bloss die Methodisten mit ihrer impulsiven Einwirkung auf den Willen, sondern die ganze christliche Kirche mit ihrem Begriff der Busse, dass die Änderung des Willens nicht immer eine Folge der besseren Erkenntnis zu sein braucht, sondern dass auch umgekehrt der Wille die Erkenntnis bestimmt.

Die Behauptung, dass der Charakter unveränderlich sei, war nur möglich, weil Schopenhauer sich geflissentlich den Erscheinungen der Geschichte verschloss und darin nichts anderes sah als eine Summe von Unsinn und Regellosigkeit. Ebensowenig war ihm die Erkenntnis von der in der Natur waltenden Entwicklung aufgegangen. Es ist interessant, wie er in seinem „Willen in der Natur“ (in dem über die vergleichende Anatomie handelnden Abschnitte) sich gegen die Theorie Lamarcks, wonach die Arten erst im Laufe der Zeit entstanden seien, ausspricht. Er sieht darin nur einen „genialen Irrtum“ und setzt ihm die Behauptung entgegen, dass der Wille des Tiers, als Ding an sich, ausser der Zeit liege und in diesem Sinne ursprünglicher sei als das Tier selbst. Die weitere Forschung hat aber erwiesen, dass der „geniale Irrtum“ nicht auf Seiten Lamarcks, sondern Schopenhauers liegt. Damit entfällt dann freilich zunächst der unveränderliche Charakter des Tieres und folgerichtig muss dann auch angenommen werden, dass auch der menschliche Charakter der Vervollkommnung, also der Veränderung, fähig ist.

D. Die transscendentale Freiheit.

Mit dem Problem von der Unveränderlichkeit des Charakters berührt sich der Kantische Begriff von dem im Intelligiblen wurzelnden Willen. Zugleich ist die Lehre von dem intelligiblen Charakter in mancher Beziehung eine philosophische Umbildung des theologischen Begriffes der Gnadenwahl. In beiden Fällen lässt sich die These an der Erscheinungswelt nicht prüfen. So viel ist allerdings einzuräumen, dass die Unterscheidung des intelligiblen und des empirischen Charakters die einzige Möglichkeit giebt, den Begriff der Freiheit in seinem absoluten Verstande, als das Vermögen, eine Kausalreihe zu beginnen, zu retten. Indessen scheitert doch diese Erklärung der Freiheit daran, dass auch auf sittlichem Gebiete das Subjekt nicht aus der Erscheinungswelt heraustritt. Gerade wo es sich um die Wahl zwischen mehreren Möglichkeiten handelt, ist es die Vorstellung, die diese Möglichkeiten dem Bewusstsein erst vermittelt. Die Vorstellung muss aber unbedingt der Erscheinungswelt zugerechnet werden, ja sie ist gerade dasjenige, was die Erscheinungswelt ausmacht.

Ausserdem ist aber zu bedenken, dass das Gesetz von der Erhaltung der Energie für die ganze materielle Welt gilt. Hier kann deshalb eine absolut neue Kausalitätsreihe überhaupt nicht eintreten, ohne die bestehende Welt über den Haufen zu werfen. Ist jeder Akt des Willens nun ein psychologisches Wunder, so ist es unbegreiflich, wie sich äusseres und inneres Geschehen mit einander in Einklang bringen lassen sollen. Dort strenge Gebundenheit an das Kausalgesetz, hier eine beständige schöpferische Thätigkeit, die doch gleichfalls in der Erscheinungswelt zu Tage tritt. Zugleich ist aber der Parallelismus des Physischen und Psychischen, wenn er sich auch nur an einzelnen Punkten nachweisen lässt, doch für das gesamte Geschehen anzunehmen. Damit würde das Kausalgesetz und mit ihm die Welt in leeren Schein aufgelöst zu Gunsten einer hinter ihr liegenden intelligiblen Welt, die doch gleichfalls wieder, sobald sie wirkt, dem Kausalgesetz gemäss wirken muss.

Diese Widersprüche werden aber noch vermehrt durch die Erwägung, dass der Zustand, der die Wahlfreiheit retten soll,

selbst wieder nur zustande kommt durch eine intelligible Wahl. Denn wäre der intelligible Charakter nicht auf freie Selbstbestimmung zurückzuführen, sondern durch eine ausser ihm liegende Ursache hervorgebracht, so wäre auch die Determination des Charakters nicht aufgehoben, sondern nur aus der Erscheinungswelt zurückverlegt in die intelligible Welt. Beruht aber der Charakter auf freier Wahl, so ist er causa sui, zugleich Schöpfer und Geschöpf.

Bei der Gnadenwahl ist das intelligible Element theologisch gewendet. Nicht der intelligible Charakter ist es, der als das hinter den Erscheinungen Liegende wirkt, sondern die Gottheit. Diese Ansicht ist insofern konsequenter als die Kantische, als die intelligible Wahl wegfällt. Das einzelne Individuum erscheint hier als Ausfluss und Wirkung der Gottheit. Zugleich ist dadurch freilich die Schwierigkeit gegeben, dass die Gottheit damit auch zur Ursache des Bösen wird, insofern der Mensch nur sündigen kann durch die Kraft und den Willen Gottes. Das wird aber dem religiösen Empfinden, je reiner und tiefer es sich entfaltet, um so mehr widerstreben. Gerade das religiöse Gefühl in seiner Vollendung sieht in der Gottheit den „Vater im Himmel“, der gegen alle seine Geschöpfe voll von Liebe und Erbarmen ist. Soll also im Wesen der Gottheit das sittliche Element nicht zu kurz kommen, so musste versucht werden, die Güte und Weisheit Gottes mit dem Bestehen des Bösen zu vereinigen. Dies ist von theologischer Seite in verschiedener Weise geschehen; besonders unterschied man zwischen dem, was Gott wirkt, und dem, was er nur zulässt. Aber diese scholastische Unterscheidung ist doch ein unzureichender Notbehelf. Gemäss der göttlichen Allmacht muss die Gottheit als die allein wirkende Kraft erscheinen, der deshalb auch das Böse seinen Ursprung verdankt. In eigenartiger Weise sucht Schleiermacher dieses Problem zu lösen durch den Gedanken von der allgemeinen Prädestination zur Seligkeit, indem allmählich, nur in verschiedener Zeit, alle von der unwiderstehlichen Macht der göttlichen Gnade ergriffen werden. Doch wird auch hier die Lösung, da sie in diesem Leben nicht durchweg erfolgt, in ein anderes Leben verlegt, womit sie zu einer unbeweisbaren Spekulation wird. An den empirischen

Thatsachen lässt sie sich nicht messen. Es ist deshalb auch die Gnadenwahl insofern unbefriedigend, als die Übereinstimmung der göttlichen Allmacht mit der göttlichen Liebe nur künstlich, nicht organisch, sich herbeiführen lässt. Der scharfe Denker wird darum auch immer wieder darauf hingeführt werden, auch das Böse auf die Gottheit zurückzuleiten, so schwer sich die Urheberschaft des Bösen auch mit der Vorstellung, die der Fromme von der Gottheit hat, verträgt. Wenigstens glaubten Männer wie Paulus und Luther, zum Teil auch Augustin, um diese Folgerung nicht herumkommen zu können.

E. Die Entwicklung des sittlichen Willens.

Der Begriff der Entwicklung hilft gerade unser Problem von der Willensfreiheit fördern. Es ist diese Entwicklung nicht als dialektischer Prozess aufzufassen, wie es Hegel that, sondern als empirische Thatsache. Entwicklung, wie sie Herbert Spencer*) definiert hat als den Übergang aus einer weniger zusammenhängenden in eine mehr zusammenhängende Form, bedingt durch die Zerstreuung der Bewegung und die Integration des Stoffes. Wir sehen diesen Übergang zunächst in der Natur. Wie Darwin**) nachzuweisen suchte, stammt der Mensch von einer weniger hoch organisierten Form ab. Der Kampf um die Existenz und die natürliche Zuchtwahl waren nach ihm die wesentlichen Faktoren, die überhaupt in der Natur wirksam, auch die Erscheinung des Menschen bedingten. Aber auch die moralischen Eigenschaften haben sich erst allmählich entwickelt. Er findet ihre Grundlage in den sozialen Instinkten, besonders der Liebe und Sympathie. Es ist interessant, wie Darwin die Entstehung des Gewissens, dessen Ursprung nach Kant in der intelligiblen Welt zu suchen ist, sich denkt. Er schreibt darüber (a. a. O. S. 585): „Nachdem irgend eine temporäre Begierde oder Leidenschaft die sozialen

---

*) In seinen Grundlagen der Philosophie, übersetzt von Vetter, Stuttgart 1875, S. 331.

**) Die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl. Deutsch von J. V. Carus. 4. Aufl. Stuttgart 1883.

Instinkte des Menschen bemeistert hat, wird er darüber reflektieren und den jetzt abgeschwächten Eindruck solcher vergangenen Antriebe mit den beständig gegenwärtigen sozialen Instinkten vergleichen; und dann wird er jenes Gefühl von Nichtbefriedigung empfinden, das alle nicht befriedigten Instinkte zurücklassen. Infolgedessen entschliesst er sich, für die Zukunft anders zu handeln, und dies ist das Gewissen.“ Noch eingehender weist Herbert Spencer nach, wie sich im Menschengeschlecht gewisse fundamentale moralische Anschauungen entwickelt haben und noch fortentwickeln. Diese Anschauungen stehen zwar jetzt ganz unabhängig von jeder bewussten Erfahrung da. Aber entwicklungsgeschichtlich sind sie das Ergebnis von nach und nach angesammelten Erfahrungen über das „Nützliche“, die allmählich vererbt und organisiert wurden. Entsprechend den Gesetzen der Entwicklung im allgemeinen und den Gesetzen der Organisation im besonderen hat nach Spencer ein beständiger Fortschritt in der Anpassung der Menschheit an den sozialen Zustand stattgefunden, wodurch sie in der Richtung nach einer solchen idealen Übereinstimmung hin allmählich verändert wird.

Ohne diese Theorien im einzelnen zu untersuchen, können wir doch soviel daraus entnehmen, zumal die Kulturgeschichte und die Völkerkunde gleichmässig darauf hinweisen, dass auch das sittliche Leben in beständigem Flusse ist. Jede Zeit hat ihre besonderen Kulturbedingungen und Lebensformen und demgemäss ihre besondere sittliche Ausgestaltung. So bilden sich Stufen der sittlichen Entwicklung. Jede Stufe hat ihr sittliches Ideal, an dem sie die einzelne sittliche Handlung misst. Was diesem Ideal entgegensteht, ist ihr unsittlich, was es nicht erreicht, sittlich unzulänglich. Diese sittlichen Urteile haben ihre reale Bedeutung für die Zustände, aus denen heraus sie geboren wurden. Aber sie haben keine absolute, sondern nur eine relative Geltung. Vom höheren Standpunkte aus reiht sich jedes sittliche Ideal in eine unendliche Stufenfolge ein. Das niedere ist an dem höheren gemessen unvollkommen. So ergiebt sich daraus für einen gegebenen Zustand zwar nicht die Thatsache, dass das sittliche Ideal über das frühere hinausgegangen ist, wohl aber die sittliche Aufgabe, das sittliche Ideal immer tiefer

und allseitiger zu erfassen und so die früheren Entwicklungsstufen zu überwinden.

Was für die Gesamtheit zutrifft, das gilt auch für den Einzelnen. Das sittliche Ideal, wie es von der Gesellschaft und dem Einzelnen als Norm hingestellt wird, wird nie ganz erreicht. Jedes Individuum bleibt mehr oder weniger dahinter zurück. Gilt dies für alle diejenigen, die in ihrem sittlichen Bewusstsein dem Ideal zustimmen, so vielmehr noch für solche, die dieses Ideal noch nicht ergriffen haben, sondern einer niedrigeren sittlichen Entwicklungsstufe angehören. Besonders von kriminalistischer Seite ist denn auch versucht worden, einen besonderen Verbrechertypus als Rückständigkeit gegenüber der erreichten Kulturstufe und als Überrest niedrigerer Entwicklungszustände nachzuweisen. Aber auch, wenn dieser anthropologische Beweis nicht gelingen sollte, so kann an der Thatsache nicht gezweifelt werden, dass die Gesellschaft sich aus Individuen von sehr verschiedener sittlicher Höhe zusammensetzt. Die sittliche Aufgabe geht dann dahin, sowohl das allgemeine sittliche Niveau zu erhöhen, als auch jeden Einzelnen der sittlichen Vollendung entgegenzuführen.

Wir gewinnen damit auch zu der Frage des Bösen eine andere Stellung. Giebt es keine Geschichte und Entwicklung, ist also die Unvollkommenheit notwendig mit der bestehenden Welt gegeben, so wird man gezwungen sein, das Böse in die Gottheit selbst zu verlegen. Anders vom Standpunkte der Entwicklung aus. Danach hat das Böse zwar für den Einzelnen, der hinter dem sittlichen Ideal zurückgeblieben ist, oder ihm widerstrebt, seine reale Bedeutung, aber es wird seines absoluten Charakters entkleidet. Es bedeutet eine Hemmung, die überwunden werden muss. Aber es ist einer höheren Betrachtung zugleich der notwendige Durchgangspunkt für eine höhere sittliche Entwicklung, an der jedes Individuum umsomehr mitwirkt, je näher es seinem sittlichen Ideal kommt.

F. Die Freiheit des sittlichen Willens.

Der Wille, so haben wir gefunden, ist kausal bedingt, wobei wir aber die innere Kausalität mit der äusseren Äquivalenz von Ursache und Wirkung nicht gleichsetzten. Von einer Freiheit des Willens im Sinne der Kausalitätslosigkeit kann deshalb keine Rede sein. Wollen wir die Freiheit des Willens überhaupt festhalten, so kann es nur in einer Umdeutung geschehen.

Gewöhnlich stellt man die Freiheit des Willens in Gegensatz zu solchen Handlungen, die ohne Wahl, triebartig und ohne Selbstbesinnung erfolgen. Man kann allerdings auch noch diejenigen Willenshandlungen unterscheiden, die durch äussere Gewalt erzwungen sind, aber hier ist genau genommen von reiner Willensthätigkeit nicht die Rede. Das Individuum ist in solchen Fällen das Werkzeug eines fremden Willens. Von diesen erzwungenen Willenshandlungen, wie sie auch bei der Suggestion zu Tage treten, kann hier abgesehen werden.

Bei jenen sich zunächst als unfrei hinstellenden Willenshandlungen, die triebartig erfolgen, lässt sich unterscheiden, ob es sich um eine Störung des Bewusstseins handelt oder nicht. Eine solche Störung ist in niederem Grade bei Schlaf und Traum, in höherem bei Geisteskrankheit vorhanden. Hier ist der Wille insofern unfrei, als er sich nicht normal, sondern unter abnormen Bedingungen äussert, auf die wir wenigstens unmittelbar keinen Einfluss haben. Aber schon bei der Untersuchung dieser inneren Vorgänge erkennen wir, dass die Unterscheidung zwischen freien und unfreien Handlungen sehr schwierig ist, ja dass sich im Grunde eine bestimmte Grenze nicht ziehen lässt. Wenigstens muss daran festgehalten werden, dass der Traum doch immer ein notwendiger Ausfluss des individuellen Bewusstseins ist, sodass, will man überhaupt den Begriff der Verantwortlichkeit festhalten, die Verantwortlichkeit auch hier nicht völlig geleugnet werden kann. Aber selbst bei der Geisteskrankheit geht es nicht an, den sittlichen Gesichtspunkt aus den Augen zu lassen, wenn auch die pathologische Beurteilung im Vordergrunde stehen muss.

Noch schwieriger wird die Frage über die Freiheit und Unfreiheit des Willens bei den eigentlichen Triebhandlungen.

Sie sind allerdings eindeutig, insofern nur ein Motiv vorhanden ist, dem sie ihren Ursprung verdanken. Will man sie aber in Gegensatz zu den freien Handlungen stellen, so spricht dagegen, dass gerade der sittliche Charakter gleichfalls nur von einem Motive beherrscht wird, oder dass wenigstens dieses eine Motiv so sehr im Vordergrunde steht, dass die übrigen konkurrierenden Motive kaum bis zur Bewusstseinsschwelle gelangen. Ein sittliches Genie, wie Sokrates, folgte dem Sittengesetze mit instinktiver, oder wie er es ausdrückte, mit dämonischer Sicherheit. Ebenso ist es bei solchen Handlungen des Einzelnen, bei denen er bereits eine sittliche Sicherheit gewonnen hat. Auch hierbei wirkt ein sittliches Motiv so überwiegend, dass andere Motive von vornherein nicht zur Wirksamkeit gelangen können. Die Wahl zwischen zwei oder mehreren Motiven spielt deshalb auch hier eine untergeordnete Rolle. Ähnlich ist es bei unsittlichen Charakteren, bei denen durch häufige unsittliche Willensentscheidungen der unsittliche Wille herrscht. Sie sind „verhärtet“ und damit gleichfalls über den Zustand der Wahl hinaus.

Liegt jene ursprüngliche Triebhandlung am Anfange, diese spontane Bethätigung des sittlichen Charakters am Ende der Willensentwicklung, so wird der Zwischenraum ausgefüllt durch Willenshandlungen, die aus dem Zusammenwirken mehrerer, an Stärke wenig verschiedener Motive, hervorgehen. Indessen sind diese Wahlhandlungen seltener, als man zunächst glaubt. Denn es ist dazu nötig, dass sich der Handelnde Rechenschaft giebt über seine sittliche Pflicht, dass er zugleich die Bedeutung der einzelnen Motive für seine Charakterentwicklung kennt, dass er die Wirkung des einzelnen Motivs vorausberechnet und danach sein Handeln einrichtet. Schon aus dieser ziemlich umfangreichen verstandesmässigen Thätigkeit lässt sich vermuten, dass Willenshandlungen auf diese Weise verhältnismässig selten zustande kommen, und die Erfahrung bestätigt auch, dass die sittliche Handlung gewöhnlich schon vollzogen ist, ehe die Reflexion eintritt. Die Freiheit oder Unfreiheit wird fast immer erst aus der Reflexion erschlossen.

Eine Scheidung zwischen freien und unfreien Handlungen in diesem Sinne bleibt deshalb immer formal und hat für die

Untersuchung der Willensfreiheit nur nebensächliche Bedeutung. Eine materielle Scheidung der Willenshandlungen lässt sich nur vom moralischen Standpunkte aus treffen. Wir unterscheiden hier zwischen Handlungen, die mit dem sittlichen Ideal im Einklang stehen, und solchen, die ihm widerstreben. Darauf läuft am Ende auch jede tiefere Definition der Willensfreiheit hinaus. Sie ist die bewusste Richtung des Willens auf das sittliche Ideal. Wenn sich damit die freie Handlung vielfach so charakterisieren lässt, dass sie in Gegensatz zu dem natürlichen Triebleben tritt, oder es sich wenigstens zu Gunsten höherer Zwecke unterwirft, so ist doch daran festzuhalten, dass sich beides nicht unbedingt deckt. Denn die moralische Handlung tritt zwar dem Triebleben oft schroff gegenüber. Aber dass sie, wie Kant will, nur dann moralischen Wert hat, wenn sie allein um der Pflicht willen, ohne eine Neigung zu ihr, geschieht, ist nicht richtig. Im Gegenteil, je gefestigter der sittliche Charakter ist, um so mehr entfällt die Wahl und die Qual, und das sittliche Genie wird in der moralischen Handlung zugleich die reinste Befriedigung finden. Damit entfällt dann auch die „Achtung vor dem Gesetz", wie bereits die christliche Ethik erkannt hat, dass dieses Motiv für den wahrhaft sittlichen Menschen hinfällig wird.

G. Ethische Folgerungen.

Suchen wir von dem Begriff der Willensfreiheit die praktischen Konsequenzen auf moralischem Gebiete zu ziehen, so ergiebt sich zunächst die Notwendigkeit, einige Begriffe, die uns bei der historischen Entwicklung unseres Problems entgegentraten, richtig zu stellen. Wir finden hier zunächst die theologischen Begriffe von Sünde und Gnade. Wie wir schon oben sahen, stellt sich uns die Sünde als eine für den Einzelnen reale Thatsache dar, die aber im Lichte der Entwicklung ihres absoluten Charakters entkleidet wird. Sie ist ein Zurückbleiben oder Widerstreben gegenüber der im Augenblick erreichten Stufe der sittlichen Entwicklung. Insofern hat der Apostel recht, dass alle des Ruhms ermangeln, den sie vor Gott haben sollen, denn alle

bleiben hinter dem sittlichen Ideal zurück. Ebenso hat die Lehre von der Erbsünde die tiefe Bedeutung, dass der Charakter mit seinen Schwächen und Mängeln sich auf die Nachkommenschaft überträgt, wie denn die Entwicklungsgeschichte beweist, dass das Individuum die Reihe der Entwicklung, wenn auch in abgekürzter Form, noch einmal durchläuft. Hierbei darf freilich nicht übersehen werden, dass auch die guten und sittlichen Triebe der Anlage nach auf die Nachkommenschaft übergehen, dass die Überlieferung die nachkommenden Geschlechter im sittlichen Kampfe unterstützt und so nicht bloss die erreichte Höhe erhalten, sondern sie immer steigern hilft. Das Wort Goethes, dass Überlieferung Gnade ist, hat so gleichfalls die gute Bedeutung, dass auch in der sittlichen Welt keine Wirkung, ohne Spuren zu hinterlassen, verschwinden kann.

Von einer Schuld im objektiven Verstande kann aber nicht geredet werden. Denn wie wir sahen, musste ein Individuum unter den gegebenen Verhältnissen, bei den in sein Bewusstsein eindringenden Motiven, genau so handeln, wie es gehandelt hat. Es stand durchaus nicht in seiner Macht, anders zu handeln. Ebenso ist es mit dem Begriff der Verantwortlichkeit. Schopenhauer hat diesen Begriff über Gebühr aufgebauscht. Er brauchte ihn, um die Schuld des Individuums am Dasein begründen zu können. So giebt er der Verantwortlichkeit wie dem Willen einen transscendentalen Hintergrund. Aber diese Ausdehnung des Begriffes lässt sich nicht rechtfertigen. Schon der Name „Verantwortlichkeit“ weist nicht auf einen inneren, sondern auf einen äusseren Vorgang hin. Das Wort ist aus dem Rechtsverfahren entnommen. Der Angeklagte verantwortet sich, indem er nachweist, dass eine Handlung nicht rechts- oder pflichtwidrig war. Ein verantwortlicher Redakteur nimmt die Schuld für eigene und fremde Vergehen auf sich. Auch im Sinne der Verteidigung war „verantworten“ früher gebräuchlich. Jedenfalls setzt es aber immer einen Richter voraus. Danach ist die Verantwortlichkeit ein sozialer Begriff, der ausserhalb der Gesellschaft nicht entstehen konnte und auch innerhalb der Gesellschaft sich erst allmählich gebildet hat. Zu dem individuellen Willen hat er ursprünglich keine Beziehung und als Beweis für die

transscendentale Freiheit des Individuums kann er vollends nicht dienen.

Soweit die Begriffe von Schuld und Verantwortlichkeit berechtigt sind, besagen sie nur, dass das Individuum und die Gesamtheit sich gegenseitig bedingen. Aus dem Zusammenwirken beider Teile sind die Zustände, wie sie bestehen, hervorgegangen. Individuum und Gesamtheit schulden dem sittlichen Ideale das, was zwischen diesem und den wirklichen Verhältnissen liegt. Es ist die sittliche Forderung, dass sowohl der Einzelne möglichst sich dem sittlichen Ideal nähern und zugleich die Gesamtheit dahin führen soll, und dass ebenso die Gesamtheit alles hinwegräumen soll, was dem Einzelnen die Erreichung des sittlichen Zieles erschwert oder unmöglich macht. Da indessen die Gesellschaft physisch und moralisch weit stärker als der Einzelne ist, so wendet man auch den Begriff der Verantwortlichkeit mit viel grösserem Rechte als auf den Einzelnen auf die Gesellschaft an. Die Gesamtheit ist dem Einzelnen verantwortlich für das, was aus ihm geworden ist, und was ihm an der individuellen Durchführung des sittlichen Ideals fehlt. Damit kommen wir zu den gesellschaftlichen Pflichten der Strafe und Erziehung.

II. Die Erziehung zur sittlichen Freiheit.

Nichts kann verkehrter sein als die Annahme, dass, wenn der Wille durch zureichende Motive determiniert erscheint, die sittliche Freiheit hinfällig wird. Im Gegenteil ist nur unter der Annahme der Determination des Willens ein Aufsteigen zu höherer sittlicher Freiheit möglich. Würde der Wille sich unabhängig von den Motiven entscheiden, so würde die menschliche Gesellschaft völlig vom blinden Zufall beherrscht werden. Es wäre in diesem Falle allerdings denkbar, dass ein niedrigstehendes Individuum seine Umgebung durch eine völlig unvermittelte sittliche That überraschte, aber umgekehrt würde man sich darauf gefasst machen müssen, dass ebenso unvermittelt ein sittlich hochstehender Mensch seine ganze Vergangenheit verleugnete und plötzlich anfinge, unsittlich zu handeln. Das Leben des

Einzelnen wie der Gesamtheit würde sich danach in völlig unberechenbaren Zickzacklinien bewegen, es würde rein zufällig auf und absteigen, aber es läge keine Möglichkeit für irgend welche Stetigkeit der sittlichen Entwicklung oder gar für ein beständiges Aufwärtssteigen vor.

Vor allen Dingen aber würde es keine Erziehung geben können, wenn der Wille nicht determiniert wäre. Denn es hätte keinen Sinn, dem heranwachsenden Geschlecht diejenigen Motive des Willens zu übermitteln, deren Wirksamkeit für erspriesslich gehalten wird, wenn der Wille ohne Motive wirkte. Ebenso würde der Begriff der Strafe völlig dahinfallen, wenn der Wille nicht durch Motive bestimmt würde. Thatsächlich halten aber auch die Vertreter des Indeterminismus an dem Nutzen von Strafe und Erziehung fest und gestehen damit ein, dass es wirklich die Motive sind, die den Willen bestimmen. Andererseits ist es nötig, die Begriffe der Strafe und Erziehung mit unserer Auffassung des Willens in Einklang zu bringen.

Das Individuum ist von Natur unfrei. Eine Selbsterziehung im strengsten Verstande kann es nicht geben, ebensowenig wie sich Münchhausen am eigenen Schopfe aus dem Sumpfe ziehen kann. Es ist vielmehr ganz, wie es von Augustin und Luther gefasst wird, der unfreie Wille, der nur durch die Wirkung der Gnade auf das sittliche Ideal gerichtet wird. Nur dass diese Gnade nicht als transscendent erscheint, sondern als die natürliche Wirkung der Überleitung der innerhalb der Gesellschaft lebendigen sittlichen Motive auf das Individuum. Inwiefern diese Gnadenwirkung zugleich als „offenbart“ erscheint, das zu erörtern würde ausserhalb des Rahmens dieser Untersuchung liegen. Praktisch ist es jedenfalls die Gesellschaft als sittliche Gemeinschaft, die jeden Einzelnen mit denjenigen sittlichen Motiven auszustatten hat, die in ihr selbst wirksam sind. So ist die Aufgabe der Erziehung, dem heranwachsenden Geschlecht das sittliche Ideal in möglichster Vollendung zu übermitteln und zugleich den sittlichen Willen auszubilden, sodass er dieses Ideal dauernd als Ziel des Strebens betrachtet. Am unmittelbarsten wirksam sind zweifellos die religiösen Motive. Sie sind den rein sittlichen Motiven insofern überlegen, als sie das ideale Ziel bereits ver-

wirklicht setzen; sie versinnlichen gleichsam das sittliche Ideal. Dass das religiöse Motiv auch heute noch in vielen Fällen am sichersten wirkt, wird durch die tägliche Erfahrung erwiesen. Daneben besteht aber die wissenschaftliche Aufgabe, das, was hier bildlich ausgedrückt ist, auf eine möglichst reine Formel zu bringen. Das religiöse Motiv muss zum rein sittlichen Motiv werden. Dieses aber wiederum muss, da die Gefühle nicht dauernd sich festhalten lassen, auf einer auf das religiös-sittliche Ideal hinzielenden Verstandesbildung begründet und damit den wechselnden Gefühlsstimmungen entrückt werden. Erst die klare Erkenntnis der sittlichen Ziele und schliesslich des sittlichen Ideals vermag dauernd jene Richtung des Willens zu erzeugen, die in der Überwindung der sinnlichen Triebe das Leben in den Dienst der höchsten sittlichen Aufgabe stellt.

Mit diesem positiven Teil ist aber die erzieherische Aufgabe der Gesellschaft nicht erschöpft. Wie sie die starken sittlichen Motive dem heranwachsenden Geschlecht zuführt, so hat sie zugleich den Einfluss der unsittlichen Motive nach Möglichkeit einzuschränken. Diese Aufgabe der Gesellschaft ist kaum weniger wichtig, als die der Erziehung. Denn fehlt sie an diesem Punkte, so ruft sie selbst immer wieder das unsittliche Streben hervor, indem sie die unsittlichen Motive indirekt stärkt. Die parteiische Handhabung der Gesetze weckt den Hass auf der einen, die Selbstsucht und Überhebung auf der anderen Seite. Die ungleichmässige Verteilung der zum Leben notwendigen Dinge, wenn sie auf der einen Seite zum Überfluss, auf der anderen zum Mangel führt, ruft den Neid und die Genusssucht hervor. Damit wird dann zu gleicher Zeit der Bestand der Gesellschaftsordnung als der sittlichen Gemeinschaft gefährdet und die sittliche Bethätigung des Individuums verhindert. In diesem Sinne trägt, wie schon oben bemerkt wurde, die Gesellschaft die Verantwortlichkeit für den sittlichen Zustand des Einzelnen, und diese Verantwortlichkeit wird um so grösser, je reicher die materiellen und sittlichen Kräfte sind, die der Gesellschaft zur Verfügung stehen.

Die Gesellschaft hat aber nicht bloss die Aufgabe der Erziehung im allgemeinen gegen jedes einzelne ihrer Mitglieder, sondern gegen diejenigen im besonderen, die ihre Rechtsordnungen

übertreten haben, die Verbrecher. Das Recht der Strafe kann für die Gesellschaft nicht zweifelhaft sein. Es ergiebt sich schon daraus, dass die Rechtsform die notwendige Bedingung der Durchführung der sittlichen Aufgaben der Gesellschaft ist. Nur durch das Bestehen der Gesellschaftsordnung kann aber auch der Einzelne seine sittliche Aufgabe durchführen. Andererseits muss auch die Strafe der allgemeinen sittlichen Aufgabe der Gesellschaft untergeordnet werden. Rache und Vergeltung dürfen deshalb als unsittlich auch dem Verbrecher gegenüber nicht zur Geltung gelangen. Wenn dem Verbrecher zunächst die Möglichkeit genommen werden muss, weiterhin unsittlich zu handeln, so darf sich darin die strafende Thätigkeit der sittlichen Gemeinschaft nicht erschöpfen, vielmehr muss diese, wenigstens soweit es sich nicht um den „geborenen Verbrecher“ handelt, der wegen angeborener psycho-physischer Defekte unerziehbar ist, Hand in Hand gehen mit der Erziehung des Verbrechers. Die Strafvollstreckung ist einzureihen in die Volkserziehung. Denn in beiden Fällen handelt es sich um eine niedrigere Entwicklungsstufe, zum wenigsten auf sittlichem Gebiete. Es hat deshalb auch hier Platz zu greifen, was über die Erziehung überhaupt bemerkt wurde. Die Weckung und Stärkung der sittlichen Motive wird die Hauptaufgabe der Gesellschaft dem Verbrecher gegenüber bilden. Dass gerade dem Verbrecher gegenüber weiter besonders jene vorbeugende Thätigkeit der Gesellschaft von Nöten ist, dass es hier vor allem gilt, die unsittlichen Motive von ihm fern zu halten, braucht kaum besonders betont zu werden.

Wenn hier versucht wurde, die Strafe in die Volkserziehung einzureihen, so geht Rudolf Virchow von ähnlichen Gesichtspunkten aus, wenn er in den „Einheitsbestrebungen der wissenschaftlichen Medizin“ (Berlin 1849) schreibt: „Die Strafe kann im allgemeinen nur eins der Mittel sein, durch welche das Volk zu einer sittlichen und bewussten Haltung erzogen werden soll. Deshalb verlangt der Humanismus in einer ganz anderen Weise, als es heutzutage geschieht, die Prüfung der psychologischen Motive des Angeklagten. Es genügt ihm nicht, dass bloss den groben körperlichen Zuständen Rechnung getragen werde; vielmehr fordert er, dass auch die Fehler der Erziehung, der Mangel an

Urteil und Erfahrung, die Irrtümer der Zeit und der Gesellschaft, die Vorurteile des Glaubens und des Aberglaubens, die falschen Voraussetzungen der Unwissenheit sowohl für den Grad der Zurechnungsfähigkeit, als für die Wahl der pädagogischen Strafe entscheidend werden.“ Je mehr der Begriff der Erziehung für die Strafe wirksam gemacht wird, um so deutlicher ist auch in ihr ein Mittel zur sittlichen Weiterbildung der Gesellschaft zu erblicken.

* * *

Suchen wir aus unseren Untersuchungen noch einmal in kurzen Worten das Ergebnis zu ziehen, so sehen wir, dass die Willensfreiheit sich als ein sehr verwickeltes Problem darstellt, das mit Ja und Nein nicht abgethan ist. So viel hat sich uns allerdings ergeben, dass der Begriff der Willensfreiheit in dem alten Sinne eines liberum arbitrium indifferentiae unhaltbar ist. Eine Unabhängigkeit vom Kausalitätsgesetze giebt es für den Willen so wenig wie für irgend eine Veränderung des inneren und äusseren Lebens. Überall herrscht hier das strenge und mit der fortschreitenden Bildung als immer unverbrüchlicher erkannte Gesetz von Ursache und Wirkung. Auch wo wir eine Willenshandlung nicht zureichend begründen und damit erklären können, haben wir nicht eine Durchbrechung der Naturgesetze anzunehmen. Wir erkennen darin vielmehr die Lückenhaftigkeit des menschlichen Wissens, die uns über manche Mittelglieder noch im Dunkeln lässt. Hier ergiebt sich die Aufgabe, durch weitere psycho-physische Erforschung des Seelenlebens diese Lücken nach Möglichkeit auszufüllen, wenn wir uns auch nicht verhehlen dürfen, dass die letzten Gründe des Willens wie des Lebens überhaupt der menschlichen Erkenntnis wahrscheinlich für immer unzugänglich bleiben werden.

Und wie es eine Willensfreiheit im physischen Sinne nicht giebt, so mussten wir auch die metaphysische Freiheit als eine nicht zu erweisende Hypothese ablehnen. Zweifellos liegen ja in dieser Verlegung der Willensfreiheit in eine intelligible Welt die tiefsten Einblicke, wie die verstecktesten Fussangeln. Auch wird der Drang des Menschen, die Geheimnisse und Hintergründe der Welt religiös oder philosophisch auszudeuten, sich durch

alle fehlgeschlagenen Versuche, bis zum letzten Grunde der Dinge hindurchzudringen, nicht abschrecken lassen, wie denn darin für zahllose Menschen das stärkste Motiv liegt, dem sittlichen Ideal nachzustreben. Aber wir sahen, dass die Ausdeutung des Willens als einer transscendentalen Thatsache sowohl der Entwicklung des Willens widerspricht, als auch zu unvereinbaren Widersprüchen führt. Wie überhaupt die Verlegung der Willensfreiheit hinter die Erscheinungswelt das Eingeständnis bedeutet, dass in der gegebenen Welt diese Freiheit nicht zu halten ist.

Indessen ist mit dieser Leugnung der Kausalitätslosigkeit des Willens keineswegs zugleich die Unfähigkeit des Menschen gesetzt, über die bestehenden Verhältnisse hinaus zu höheren Formen des Daseins zu streben. Vielmehr ist gerade, wenn es die Motive sind, die den Willen treiben, damit das Mittel zum sittlichen und intellektuellen Fortschritt der Menschheit gegeben. Die Lehren des Fatalismus sind allenfalls in einer Welt des Zufalls und der Willkür berechtigt, nicht aber, wo strenge Gesetze Grosses und Kleines gleichmässig beherrschen und wo alles, was in der physischen und sittlichen Welt geschieht, seine notwendigen Folgen nach sich zieht.

Eine Betrachtung der bisherigen Entwicklung hat uns diese Erkenntnis im einzelnen vermittelt. Ein von Natur freier Wille existiert nicht und hat nie existiert. Aber wir sahen, dass die Freiheit und zwar gerade auf dem Gebiete, auf dem sie für uns den höchsten Wert hat, auf dem sittlichen, erworben wird. Wir sahen das Emporklimmen der Menschheit aus einem niedrigeren Zustande zu immer höherer Gesittung und Bildung und damit zu immer grösserer sittlicher Freiheit. Dieses Aufsteigen der Menschheit zeigt sich in jedem einzelnen Volke. Gustav Freytag hat in seinen „Bildern aus der deutschen Vergangenheit“ mit tiefem Blick als seine Aufgabe den Nachweis bezeichnet, „wie das deutsche Gemüt sich in dieser langen Zeit innerer Unfreiheit darstellte; aber auch, wie das Leben des Volkes sich allmählich zu grösserer Freiheit heraufarbeitete.“ So zeigt die Geschichte jedes aufsteigenden Volkes die beständige Erweiterung des Kreises der sittlichen Aufgaben und damit das Emporsteigen zu grösserer sittlicher Freiheit. Auch der Einzelne ringt sich so



in sittlicher Arbeit immer mehr von dem dunkeln Untergrund seiner Existenz los und unterwirft in beständigem Ringen die Naturkräfte seinem sittlichen Ideal. Jede sittliche That schafft grössere sittliche Freiheit. Denn beides ist untrennbar mit einander verbunden und die Entwicklung der Willensfreiheit ist in letzter Linie gleichbedeutend mit der Entwicklung des sittlichen Ideals.

Anhaltische Buchdruckerei Gutenberg, e. G. m. b. H., Dessau.